

NUNC COGNOSCO EX PARTE



TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

NUNC COGNOSCO EX PARTE

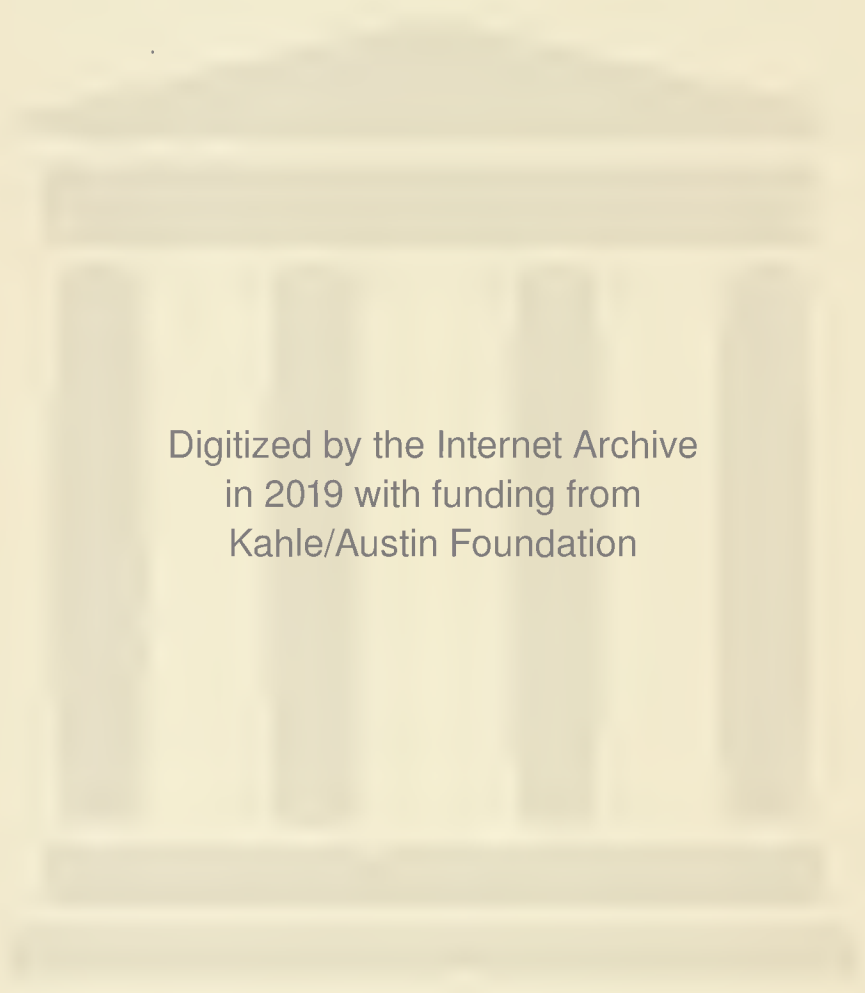


TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

PURCHASED WITH FUNDS FROM:

THE REV. JOHN F. COUGHLAN

LIBRARY FUND



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin

Band XXVIII

Vierte Abteilung

Vorlesungen

Fünfter Band

Zweite Hälfte, erster Teil

Berlin 1970

Walter de Gruyter & Co.

normals G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung - J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Breit & Comp.

Kant's Vorlesungen

Herausgegeben

von der

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen

Band V

Vorlesungen über Metaphysik
und Nationaltheologie

Zweite Hälfte, erster Teil

Mit zwei Facsimiletafeln

Berlin 1970

Walter de Gruyter & Co.

normals G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung - J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.

Nach Auffindung des Originals zu Menzers Abschriftenentwurf XXVIII 57—140 mußte der 2. Halbband vergrößert und zerlegt werden.

Dieser erste Teil des 2. Halbbandes enthält die Metaphysik L₂ S. 525—610, Metaphysik Dohna nach dem Original S. 611—704, Metaphysik K₂ nach Heinze und Schlapp S. 705—816, Metaphysik K₃ (WS 1794/95) nach Arnoldt und Schlapp S. 817—838, Metaphysik Herder zweite Hälfte nach dem Original sowie Nachträge aus dem blauen Studienbuch, Herders Versuch über das Sein und eine Übersicht über die §§ Baumgartens bei Herder S. 839—987.

Der zweite Teil des 2. Halbbandes wird die drei Vorlesungsabschriften zur Rationaltheologie, den Apparat: Einleitung, Erläuterungen, Textänderungen und Lesarten, Nachträge und Berichtigungen zu Band XXVIII enthalten.

Gerhard Lehmann

© 1970 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Archiv-Nr. 34 09 701

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

Inhaltsübersicht des zweiten Halbbandes

Teil I

V	Metaphysik L_2	525—610
1.	Einleitung, Prolegomena und Ontologie nach Pölitx	527—577
2.	Metaphysica specialis nach dem Original.	579—609
VI	Metaphysik Dohna nach dem Original	611—704
	Beilage: Ontologie kritisch bearbeitet	703—704
VII	Metaphysik K_2	705—816
1.	Prolegomena, Ontologie, Kosmologie, empirische Psycho- logie Auszüge Heinze	707—750
2.	Psychologie, Theologie Teilstücke Heinze	751—812
3.	Empirische Psychologie Auszug Schlapp.	813—816
VIII	Metaphysik K_3	817—838
1.	Metaphysik K_3 Auszüge Arnoldt	819—834
2.	Metaphysik K_3 Auszug Schlapp	835—838
IX	Nachträge Herder	839—962
1.	Metaphysik Herder zweite Hälfte nach dem Original	843—932
2.	Nachträge aus dem blauen Studienbuch	933—946
3.	Versuch über das Sein.	947—962
	Übersicht über die Paragraphen Baumgartens bei Herder.	963—987

V

Metaphysik L₂

1. Einleitung, Prolegomena und Ontologie nach Pölitz

/ Inhalt.

xiii

Einleitung

1) Von der Philosophie überhaupt	1
2) Geschichte der Philosophie	8

Metaphysik.

Prolegomena	17
-----------------------	----

1) Ontologie.

Vom Möglichen und Unmöglichlichen	20	
Von den synthetischen und analytischen Urtheilen	23	
Vom Grunde	29	
Vom Principio rationis sufficientis	34	
Der Begriff vom Wesen	37	
Vom Daseyn	39	
Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit	42	
Vom Nothwendigen und Zufälligen	44	
Vom Veränderlichen und Unveränderlichen	46	
/ Vom Realen und Negativen	49	xiv
Das singulare und universale	50	
Vom totali und partiali	50	
Von den Größen	53	
Vom Grade der Möglichkeit	53	
Von der Substanz und dem Accidens	54	
Von der Kraft	56	
Vom Zustande	57	
Was heißt handeln?	57	
Vom Einfachen und Zusammengesetzten	59	
Von Raum und Zeit	62	
Vom Endlichen und Unendlichen	63	
Von der Einerleiheit und Verschiedenheit	66	
Von der Ursache und Wirkung	68	
Von der Materie und Form	75	
Die transcendente Philosophie	77	
Von der Idee und dem Ideale	79	

/ Einleitung.

1

1) Von der Philosophie überhaupt

Alle menschliche Kenntnisse sind, der Form nach, von zweifacher Art: 1) historische, die ex datis, bloß aus der Erfahrung genommen werden; und 2) Vernunft-erkenntnisse, die ex principiis, aus gewissen Grundsätzen genommen werden. Die Vernunft-erkenntnisse sind wiederum: 1) philosophische, Erkenntnisse aus Begriffen; und 2) mathematische, aus der Construction der Begriffe. Man kann die Erkenntnisse unterscheiden nach ihrem objectiven Ursprung, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich ist; und nach dem subjectiven Ursprung, d. i. nach der Art, wie die Erkenntniß von dem Menschen erworben werden kann. In Ansehung jenes sind die Erkenntnisse entweder rational oder empirisch, in Ansehung dieses rational oder historisch; an sich selbst mag die Erkenntniß entstanden seyn, wie sie will. — Das System der Vernunft-erkenntniß durch Begriffe wäre also Philosophie. Zuvor müssen wir aber die Kenntnisse selbst, und alsdann das System derselben betrachten. — Weil Mathematik und / Philosophie darin übereinkommen, daß sie Vernunft-erkenntnisse sind; so müssen wir zuerst die Vernunft-erkenntnisse definiren. Die Vernunft-erkenntnisse sind den historischen entgegen gesetzt. Die historischen sind ex datis, und die Vernunft-erkenntnisse ex principiis, so wie wir schon oben angeführt haben, hergenommen. Die erstern, nämlich die historischen, sind solche Kenntnisse, die nur möglich sind, in so fern sie gegeben sind. Die letztern entspringen daraus, daß man die Gründe derselben erkennt und a priori schöpft. Dieses muß erläutert werden. Eine Erkenntniß kann aus der Vernunft entstanden und doch nur historisch, und zwar subjectiv seyn; objectiv ist es aber eine philosophische Erkenntniß. Man kann also Philosophie lernen, ohne philosophiren zu können. Wer also eigentlich Philosoph werden will: der muß einen freien Gebrauch von seiner Vernunft machen, und nicht bloß einen nachahmenden, so zu sagen, mechanischen Gebrauch.

Wir haben von Vernunft-erkenntnissen geredet, daß sie Erkenntnisse ex principiis sind, sie müssen also a priori seyn. Es giebt zwei Er-

kenntnisse, die a priori sind, dennoch aber viele namhafte Unter-
 schiede haben: nämlich Mathematik und Philosophie. Man
 pflegt zu sagen, sie wären dem Object nach unterschieden, welches
 aber falsch ist. Die erstere, heißt es, handelt von der Quantität,
 letztere von der Qualität. Der Unterschied dieser Wissenschaften 5
 beruht aber nicht auf dem Object; denn Philosophie geht auf alles
 Erkennbare, und Mathematik zum Theil auch, weil Alles eine Größe
 3 hat. Größe ist / auch ein Object der Philosophie, aber die Art der
 Behandlung ist nur anders, als in der Mathematik. Was macht nun
 den Unterschied der Art, durch die Vernunft zu erkennen, in der 10
 Mathematik und Philosophie? Der specifische Unterschied beruht
 darauf: Alle Philosophie ist Vernunfterkennniß aus bloßen Begriffen,
 die Mathematik aber Vernunfterkennniß aus der Construction der
 Begriffe. Ich construire Begriffe, wenn ich sie in der Anschauung
 a priori ohne Erfahrung darstelle, oder wenn ich einen Gegenstand 15
 in der Anschauung darstelle, der meinem Begriffe correspondiert. —
 Anschauung a priori ist, die nicht von der Erfahrung abhängt, sondern
 die jedersichselbst geben kann. — Der Mathematiker kann sich nie seiner
 Vernunft, nach bloßen Begriffen, bedienen; eben so wie sich der Philo-
 soph nie seiner Vernunft, nach der Construction der Begriffe, bedienen 20
 kann. — In der Mathematik bedient man sich der Vernunft in con-
 creto, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht
 sich hier etwas a priori zum Gegenstande der Anschauungen. Wir
 sehen also, daß hierin die Mathematik einen Vorzug vor der Philo-
 sophie hat, weil der erstern Erkenntnisse intuitiv, der letztern 25
 discursiv sind. — Die Ursache, warum wir in der Mathematik die
 Größen mehr erwägen, ist die, weil die Größen in der Anschauung
 a priori können construirt werden; die Qualitäten aber lassen sich
 nicht in der Anschauung darstellen. In sensu scholastico ist also
 Philosophie das System der philosophischen Vernunfterkennnisse 30
 4 aus Begriffen; in sensu cosmopolitico / aber ist sie die Wissen-
 schaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Das
 giebt der Philosophie Würde, d. i. absoluten Werth; und sie ist es,
 die nur allein innern Werth hat, und allen andern Wissenschaften
 Werth giebt. — Philosophie in sensu scholastico geht nur auf Ge- 35
 schicklichkeit, in sensu cosmopolitico aber auf die Nützlichkeit. Im
 ersteren Verstande ist also die Philosophie die Lehre der Geschick-
 lichkeit, im andern aber, der Weisheit. Also ist sie die Gesetz-
 geberin der Vernunft. Der Philosoph muß aber vom Vernunft-

künstler unterschieden werden. Dieser weist Regeln zum Gebrauche unserer Vernunft an, zu beliebigen Zwecken; er geht bloß aufs spekulative Wissen, ohne zu sehen, wieviel es zum letzten Zweck der menschlichen Vernunft beiträgt. Der practische Philosoph ist
 5 eigentlich Philosoph. — Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die mir die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie in sensu scholastico gehören zwei Stücke: 1) ein zureichender Vorrath von Vernunftkenntnissen; 2) ein systematischer Zusammenhang derselben. Nicht jede Wissenschaft verstattet
 10 einen systematischen Zusammenhang. Systematischer Zusammenhang ist der Zusammenhang verschiedener Kenntnisse in einer Idee. Philosophie ist nun die einzige Wissenschaft, die einen systematischen Zusammenhang hat, und sie ist es, die alle andere Wissenschaften
 15 systematisch macht. — Unsere historischen Erkenntnisse nützen dazu, daß unsere Vernunft von ihnen einen Gebrauch machen kann, der zu ihren / Zwecken dient. Die Zwecke sind aber wieder subordiniret, 5 so daß ein Zweck das Mittel zum andern ist; es muß also einen obern Zweck geben, in welchem die andern Einheit haben. Da Mittel nur in
 20 Absicht auf die Zwecke einen Werth haben: so kann auch der Werth unsers Vernunftgebrauchs, in Ansehung dieser Wissenschaft, nur in so fern bestimmt werden, in wie fern diese Erkenntnisse auf die letzten Endzwecke der menschlichen Vernunft gehen. — Wenn wir das innere Princip der Wahl unter den verschiedenen Zwecken
 25 Maxime nennen, so können wir sagen: die Philosophie ist eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft. Dann wird der Philosoph mehr nach seinem Betragen, als nach seiner Wissenschaft bezeichnet. — Die Philosophie im Schulbegriff ist blos ein Organon der Geschicklichkeit. Der Philo-
 30 soph in sensu cosmopolitico ist der, der die Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft zu gewissen Zwecken hat.

Der Philosoph muß bestimmen können:

- 1) Die Quellen des menschlichen Wissens;
- 2) Den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs desselben;
- 35 3) Die Grenzen der Vernunft. —

Das Feld der Philosophie in sensu cosmopolitico läßt sich auf folgende Fragen zurückbringen:

- 1) Was kann ich wissen? Das zeigt die Metaphysik.
- 2) Was soll ich thun? Das zeigt die Moral.

6 / 3) Was darf ich hoffen? Das lehrt die Religion.

4) Was ist der Mensch? Das lehrt die Anthropologie.

Man könnte alles Anthropologie nennen, weil sie die drei ersten Fragen auf die letztere beziehen. — Philosophie im Schulbegriff ist Geschicklichkeit; wozu aber diese dient, lehrt die Philosophie in sensu eminenti. — Philosoph ist ein hoher Name, und heißt Kenner der Weisheit, dessen sich eigentlich Keiner anmaßen kann. Man nennt aber gewöhnlich jeden Philosoph, der nur unter Begriffen grübelt, ohne sich darum zu bekümmern, wozu sie nützen. — 5

Wie kann man Philosophie lernen? Man leitet entweder die philosophischen Erkenntnisse aus den ersten Quellen der Erzeugung derselben her, d. i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt sie von denen, die philosophirt haben. Der leichteste Weg ist der letztere. Das ist aber eigentlich nicht Philosophie. Gesetzt, es gäbe eine wahre Philosophie; man lernte sie: so hätte man doch nur eine historische Erkenntniß. Ein Philosoph muß philosophiren können, und dazu muß man nicht Philosophie lernen; sonst kann man nichts beurtheilen. Man glaubt z. B. daß alles wahr sey, was Plato sagt; denn das Erlernte kann man nicht tadeln. Lernte ich aber auch eine wahre Philosophie; so müßte ich doch nicht denken, ich könnte philosophiren. Es giebt aber auch keine solche wahre Philosophie. Lernen wir philosophiren; so dürfen wir alle Systeme der Philosophie nur / als Geschichte des Gebrauchs unserer Vernunft ansehen, und als Objecte der Uebung unserer kritischen Fähigkeiten. Hieraus erhellet, daß Einige ihren Verstand dialektisch brauchen, d. i. ihren Kenntnissen einen Schein der Weisheit geben. Dies ist aber das Amt eines Sophisten. Ein Philosoph muß zwei Stücke haben: 10 15 20 25

1) Die Kultur seiner Geschicklichkeit; diese ist nöthig, weil wir sie zu allen Zwecken brauchen; 30

2) Eine Fertigkeit im Gebrauche aller Mittel zu beliebigen Zwecken.

Beides muß zusammen seyn. Nie kann man ohne Kenntniß ein Philosoph werden; aber nie machen Kenntnisse allein einen Philosophen aus; es muß eine zweckmäßige Einheit dieser Geschicklichkeit da seyn, und eine Einsicht in die Uebereinstimmung dieser Geschicklichkeit zu den höchsten Zwecken. — Vom Epikur will man sagen, er habe Wissenschaft vernachlässigt, und nur desto mehr auf Weisheit gesehen. Ob dieses Vorgehen gegründet sey oder nicht, wollen wir hier nicht untersuchen. So viel ist aber gewiß, daß diese 35

Behauptung falsch ist; denn Weisheit ohne Wissenschaft ist ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden. Wer die Wissenschaft hasset und desto mehr die Weisheit liebt; den nennt man einen Misologen. Bisweilen verfallen auch solche in
 5 die Misologie, die erst mit Fleiß und Glück der Wissenschaft nachgehangen haben; dann entsteht diese Misologie daher, daß ihr Wissen ihnen nicht hat genug thun können. / Philosophie ist das Einzige, 8 was uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiß; sie schließt gleichsam den Cirkel, und alsdenn bekommen die Wissenschaften
 10 Ordnung und Zusammenhang. Wir werden also mehr auf die Methode unseres Vernunftgebrauchs, als auf die Sätze zu sehen haben, auf welche wir durch dieselbe gekommen sind.

2) Geschichte der Philosophie.

Vor den Griechen hat eigentlich kein Volk zu philosophiren angefangen; vorher stellte man alles durch Bilder vor, und nichts durch
 15 Begriffe. Die Griechen fanden zuerst, daß an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkennntniß nicht zu kultiviren sey, sondern in abstracto. Kein Volk hatte untersucht, was Tugend sey, ob man gleich Regeln dazu vorschrieb. Die ägyptische Weisheit kann gar nicht mit der
 20 griechischen in Vergleichung kommen. Auch in der Mathematik sind die Griechen die ersten gewesen, die jeden Satz ex elementis demonstirten; aber auch bey ihnen ist das nicht sehr alt, und man kann eigentlich nicht wissen, wann und wo der philosophische Geist entsprungen sey. Die Thracier scheinen ein altes kluges Volk gewesen
 25 zu seyn; wir finden unter ihnen den Orpheus. Man kann gleich nach der Erbauung der Stadt Rom anfangen zu rechnen: zu welcher Zeit sich die sieben Weisen in Griechenland hervorthaten, durch ihre Sinnprüche, welche die Orientalen schon längst hatten. Sentenzen nennt man viele in kurze / Worte zusammengedrückte Gedanken. Der unter 9
 30 den sieben Weisen, von dem man die Wissenschaft herleitet, heißt Thales, mit dem Beinamen der Physiker. Er soll der Urheber der Jonischen Schule seyn, zu welcher Anaximander, Anaximenes und Anaxagoras gehören. Es giebt noch einige Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die von Sachen, die blos aus der Vernunft hergenommen sind, handeln; z. B. von der Unsterblichkeit der Seele. Sie
 35 unterscheiden aber nicht den Vernunftgebrauch in concreto von dem in abstracto. — Perser und Araber haben auch etwas vom Aristoteles,

also von den Griechen entlehnt. Beim Zoroaster ist, nach dem Zendavesta, nicht die geringste Spur von Philosophie.

Es ist besonders zu beachten, welche Schritte der menschliche Verstand thut, sich zum spekulativen Gebrauche zu erheben. — Unter den Griechen war ein Unterschied zwischen den Physicis und Theologis. Von der Eleatischen Schule waren viele Theologi. Die Epikuräer waren die größten Physiker, aber so wenig Theologen, daß man sie fast für Atheisten hielt. Der erste Anreiz zur Philosophie war wohl der Fortschritt, den der Mensch durch die gemeine Vernunft von der sichtbaren Welt auf den unsichtbaren Urheber derselben machte. Dieser Schritt ist auch sehr natürlich; denn die Ordnung der Welt verräth schon einen Urheber, und hiezu kömmt noch die unvollkommene Reihe der Ursachen in der Natur. Das Interesse der Vernunft ist hiebey so groß, daß es die Mathematik in die Spekulationen einflocht, deren Object, / aller Mühe, die sie dabei hatten, und aller fehlgeschlagenen Versuche werth schien; — und so möchten die ersten Philosophen wohl Theologen gewesen seyn. — Daß einige Physiker geworden sind, setzt schon viel Kultur voraus; weil wir dazu nicht denselben Anreiz haben, indem die Erfahrung immer dieselbe bleibt. —

Die Poesie ist älter als die Prose; denn die ersten Philosophen kleideten alles in Bilder ein. Der erste Poet war Orpheus, dann Hesiodus. Pherecydes soll der erste gewesen seyn, der in Prose geschrieben hat. Von diesem sowohl als vom Heraklitus sagt man, daß ihre Schriften sehr dunkel waren. Dies kam daher, weil die philosophische Sprache damals noch neu war. — In Hinsicht der Dichter ist die Mannigfaltigkeit der Bilder und der Ausdrücke zu bewundern. — Nach der Jonischen Schule folgte die Eleatische, deren Urheber Xenophanes war. Ihr Grundsatz war der: In den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstand allein ist Wahrheit. Diese Schule fing auf ein Mal an von den Dichtern abzufallen; denn diese kleiden alles sinnlich ein. Sonst hat diese Schule eben keinen großen Nutzen gestiftet. — Zeno aus Elea unter ihnen war ein Mann von großem Verstand und Scharfsinn. — Jetzt wurde unter Dialektik der reine Verstandes-Gebrauch angedeutet; oder sie bezeichnete das Vermögen, sich seines Verstandes zu bedienen nach von aller Sinnlichkeit abgesonderten Begriffen. — Daher finden wir so viele Lobeserhebungen derselben bey den Alten; und in diesem Verstande ist sie auch löblich. Die Philoso/sophen, die jetzt ganz die Sinne verwarfen,

mußten nothwendig auf Subtilitäten verfallen, und da entstand
 Dialektik in dem Sinne, wie wir sie nehmen; sie wurde eine Kunst,
 jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten; sie war bloß eine Uebung
 der Sophisten, Advokaten und Redner. Vorher war Sophist ein
 5 guter Name; man gab Solchen diesen Namen, die über alle Sachen
 vernünftig und einsichtsvoll reden konnten. Als sie aber über alles
 raisonniren wollten und sich darauf legten; so wurde dieser Name ver-
 haßt und der Name Philosoph kam auf. Hiezu kam noch, daß Sokra-
 tes die Sophisten durch seine Ironie in die Enge trieb, und lächerlich
 10 machte. Karneades, ein Stoiker, kam nach Rom und hielt Reden,
 und Cicero sagte von ihm: er greife keinen Satz an, den er nicht
 bestritte und stürzte, und behauptete keinen, den er nicht befestigte
 und gewiß machte. Doch Cato, der Censor, soll gesagt haben: er
 könne unter seinen Gründen nicht die Wahrheit finden. — — Um die
 15 Zeit der Jonischen Schule stand ein Mann in magna Graecia (Neapel)
 auf von seltsamem Genie, nämlich Pythagoras von Samos, der eine
 Schule aufrichtete, und ein Projekt machte, das noch seinesgleichen
 nicht gehabt hatte. Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen,
 die durch Verschwiegenheit verbunden waren. Er hatte Lehren, die
 20 exoterisch waren, d. i. die er dem ganzen Volke vortrug. Er machte
 gewisse novitii, die ein Gelübde thun mußten, und denen er schon
 mehr entdeckte; und einige nahm er in seine besondere Freundschaft
 auf, die ganz abgesondert waren. / Erstere nannte er *acusmatici*, die 12
 nur zuhören durften, letztere aber *acroamatici*, die auch fragen
 25 konnten. Das *vehiculum* seiner geheimen Lehre war Physik und
 Theologie: Lehre vom Sichtbaren und Unsichtbaren. Sein Projekt
 scheint gewesen zu seyn, die Religion vom Wahn des Volkes zu
 reinigen, die Tyranney zu mäßigen und mehrere Gesetzmäßigkeit
 in die Reiche einzuführen. Diese ganze Secte wurde kurz vor seinem
 30 Tode ausgerottet. Von seinen Lehren kann man nichts sagen, weil
 man sie eigentlich nicht kennt. Diejenigen seiner Schüler, die noch
 übrig blieben, waren novitii, die nicht viel wußten. Nachher hat man
 viele Sätze dem Pythagoras zugeschrieben, die gewiß nur erdichtet
 sind. Er war übrigens ein mathematischer Kopf.
 35 Unter den Griechen stand später ein Mann auf, der unter den
 speculativen Köpfen einen neuen Auftritt machte, und die Menschen
 zum wahren Guten führte; das war Socrates. Fast unter allen war
 er der, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kam. Sein
 vorzüglichster Schüler hieß Plato, der sich mehr mit den practischen

Lehren des Socrates abgab. Dessen Schüler war Aristoteles, der die speculative Philosophie höher trieb. — Jetzt kamen die Epikuräer, die alles Gute in ein fröhliches Herz, welches sie Wollust nannten, setzten; und die Stoiker, die alles Glück in die Hoheit der Seele setzten, nach welchen man alle Ergötzlichkeiten des Lebens entbehren kann. Was man auch von den erstern sagen mag; so waren sie doch die besten Naturphilosophen unter allen Schulen Griechenlands. —

- 13 / Die vornehmsten griechischen Schulen hatte besondere Namen. — Die Schule des Plato hieß Academia; des Aristoteles Lyceum; des Zeno aus Cittium porticus; des Epikur hortus. Lyceum war ein Ort, wo die Jugend sich in Leibesübungen übte. Die Anhänger dieser Schule werden auch peripatetici genannt. Der Porticus (Spaziergang) war ein verdeckter Gang; im Griechischen $\sigma\tau\omicron\alpha$; davon auch die Stoiker den Namen haben. Des Epikurs Schule hieß hortus, weil er in Gärten lehrte. Bei den ersten Epikuräern war die größte Mäßigung im Genuß aller Vergnügen. — Auf Plato's Akademie folgten noch andere, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arcesilaus, die dritte Karneades. Plato trug viele seiner Lehren dialogisch vor, d. i. daß Gründe pro und contra angeführt wurden, wobey er nichts entschied, ob er sonst gleich sehr dogmatisch war. Die Methode, der Wahrheit nachzuforschen, muß zweifelnd seyn. Der erste Schüler des Plato, Speusippus, war zweifelnd; Arcesilaus stimmte sich auch dazu, und Karneades trieb noch weiter. Daher werden auch die Zweifler Academici genannt; sonst heißen sie Skeptiker, und die Skeptiker waren subtile und dialektische Philosophen. Unter andern war Pyrrho ein großer Skeptiker. Aus der Schule des Aristoteles findet man keine großen Nachfolger, außer dem Theophrastus und Demetrius Phalereus; aber man hat keine Schriften von ihnen, und man sieht auch nicht aus den Alten, daß sie die Philosophie des Aristoteles erweitert
- 14 ha/ben. — Die Stoiker waren in der spekulativen Philosophie dialektisch; in der Moral practisch, und zeigten in ihren Principien viele Würde. Diese Schule fängt vom Zeno aus Cittium an. Darauf folgten zwei berühmte Männer: Kleanthes und Chrysippus. — Die epikurische Secte hat nie in den Ruf kommen können, in dem die stoische war, und sie waren beyde die abgesagtesten Feinde. Aus den hortis kann man keinen Bericht anführen, als den des Poeten Lucretius in Rom, dem aber nicht der strengste Glaube beyzumessen ist.

Die Akademie gerieth in den Skepticismus; und fängt man an vom Pyrrho zu zählen, so bekommt man eine ganze Schule von Zweiflern, die sich von den Dogmatikern unterschieden. Die Dogmatiker sagten: daß man blos durch den Verstand ohne Beyhülfe der Erfahrung gewiß
 5 werden könne. Die Skeptiker dagegen meinten: wenn der Verstand etwas aus sich selbst spinnt, so ist es nichts als lauter Schein. Nachher aber gingen sie weiter, und sagten nicht nur: daß im allgemeinen Urtheile des von der Erfahrung abgesonderten Verstandes nichts als bloßer Schein sey, sondern auch in aller Erfahrung. Von diesen
 10 Skeptikern ist uns nichts übrig geblieben, als das Werk des Sextus Empiricus, der alle Zweifel zusammenbrachte.

Als die Philosophie von den Griechen zu den Römern ging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler. Cicero war in der spekulativen Philosophie ein Schüler des Plato, in
 15 der Mo/ralein Stoiker. Unter den Römern finden wir keine Naturlehrer, 15 außer Plinius den zweiten, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat. Zu den Stoikern gehörten unter den Römern Epictet und Antoninus Philosophus.

Endlich verschwand die Kultur bey den Römern, und es entstand
 20 Barbarey, bis die Araber die Theile des römischen Reiches überschwemmt, im siebenten Jahrhunderte auf die Wissenschaft sich zu legen anfangen und den Aristoteles wieder in die Höhe brachten. Als die Wissenschaften wieder im Occident empor kamen, folgte man dem Aristoteles auf eine sklavische Art. Im 11ten und
 25 12ten Seculo thaten sich die Scholastiker hervor, die den Aristoteles illustrirten, und seine Subtilitäten ins Unendliche trieben. Dieser Mist wurde bey der Reformation ausgefegt, und da gabs Eklektiker, d. i. die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten, wo sie sie fanden.

30 Die Verbesserung der Philosophie zu unserer Zeit kommt daher, weil sich ein größeres Studium der Natur hervorgethan, und weil man Mathematik und Naturwissenschaft verbunden hat. Die Ordnung im Denken, die dadurch entstanden war, breitete sich auch über die andern Theile der Philosophie aus. Der größte Naturforscher war
 35 Baco von Verulam, welcher die Menschen auf Observationen und Experimente aufmerksam machte. Auch Cartesius trug viel dazu bey, dem Denken Deutlichkeit zu geben. Es ist schwer zu bestimmen, von wo die Verbesserung der spekulativen Philosophie her/kommt. 16
 Unter die Verbesserer derselben gehören Leibnitz und Locke. Das

dogmatische Philosophiren, das Leibnitz und Wolff eigen war, ist sehr fehlerhaft; und es ist darin so viel Täuschendes, daß es nöthig ist, dieses Verfahren zu suspendiren. Das andere Verfahren aber, das man einschlagen könnte, wäre Kritik, oder das Verfahren, die Vernunft zu untersuchen und zu beurtheilen. Locke hat den menschlichen Verstand zergliedert, und gezeigt, welche Kräfte zu dieser oder jener Erkenntniß gehören; er hat das Werk aber nicht vollendet. Sein Verfahren war dogmatisch, und er hat den Nutzen gestiftet, daß man anfang, die Seele besser zu studiren. Zu jetziger Zeit ist Naturphilosophie (die am Leitfaden der Natur fortgeht) im blühendsten Zustande. In der Moral sind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was Metaphysik betrifft: so scheint es, als wären wir bey der Untersuchung der Wahrheit stutzig geworden; und es findet sich eine Art von Indifferentismus, wo man es sich zur Ehre macht, von metaphysischen Grübeleien verächtlich zu reden, obgleich Metaphysik die eigentliche Philosophie ist. Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muß sehen, was aus diesen kritischen Versuchen werden wird. Neuere Philosophie kann man eigentlich nicht nennen, weil alles gleichsam im Flusse geht; was der eine baut, reißt der andere nieder.

17

/ Metaphysik.

Prolegomena.

Die Philosophie, wie auch die Mathematik, kann in zwei Theile getheilt werden, nämlich in die reine und in die angewandte. — Die Metaphysik ist das System der reinen Philosophie. Das Wort Metaphysik bedeutet eine Wissenschaft, die über die Grenzen der Natur hinausgeht. (Natur ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung).

Ein Principium ist eine allgemeine Regel, welche wieder andere Regeln unter sich enthält. Wenn wir alle reine Begriffe, die ganz von den empirischen gesondert sind, zusammen nehmen; so bekommen wir dadurch eine Wissenschaft. Die philosophische Erkenntniß besteht aus bloßen Begriffen a priori.

Die Physik ist die Philosophie über die Natur, in sofern sie von Principien aus der Erfahrung abhängt; die Metaphysik aber ist die Philosophie über die Natur, in sofern sie von den Principien a priori

abhängt. Die Moral lehrt uns die practischen Principien der Vernunft. Die Begriffe, worauf alles an/gelegt zu seyn scheint, ist der 18 Begriff von einem höchsten Wesen und einer andern Welt.

Die Metaphysik ist nothwendig. Ihr Grund ist die durch empirische Begriffe niemals zu befriedigende Vernunft. Die Vernunft 5 findet weder in der Betrachtung der Dinge Befriedigung, noch im Felde der Erfahrung, d. h. in der Sinnenwelt. Die Begriffe von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele, das sind die beiden großen Triebfedern, weshalb die Vernunft aus dem Felde der Erfahrung 10 herausgegangen ist.

Es ist eine Hauptfrage: wie sind Erkenntnisse a priori möglich? Die ganze reine Mathematik ist eine Wissenschaft, die bloße Begriffe a priori enthält, ohne daß sie den Grund auf die empirischen Begriffe stützt. Daß es also wirklich Erkenntnisse a priori giebt, ist 15 schon bewiesen; ja es giebt eine ganze Wissenschaft von lauter reinen Verstandesbegriffen. Es fragt sich aber: wie die Erkenntnisse a priori möglich sind? Die Wissenschaft, welche diese Frage beantwortet, heißt Kritik der reinen Vernunft. Die Transcendentalphilosophie ist das System aller unsrer reinen Erkenntnisse a priori; 20 gewöhnlich wird sie die Ontologie genannt. Die Ontologie handelt also von den Dingen überhaupt, sie abstrahirt von allem Besonderen. Sie faßt zusammen alle reine Verstandesbegriffe und alle Grundsätze des Verstandes oder der Vernunft.

Die Hauptwissenschaften, die in die Metaphysik gehören, sind: 25 Ontologie, Kosmologie und Theologie. — Alle Wissenschaft, die die Natur zum Ge/genstande hat, heißt Physiologie. Die Lehre 19 von den körperlichen Dingen, heißt Physik, und die metaphysische Seelenlehre heißt Psychologie. Beides ist Physiologie. Die Physik ist entweder empirica oder rationalis. Man kann diese auch nennen 30 generalis. Die Psychologie ist ebenfalls entweder empirica oder rationalis. Die Physica empirica und Psychologia empirica gehören eigentlich gar nicht zur Metaphysik. Man hat aber beständig die Psychologia empirica in die Metaphysik gebracht, weil man nicht gewußt hat, was die Metaphysik eigentlich war. Wir müssen sie auch 35 hinein bringen, weil sie eigentlich allein nicht kann vorgetragen werden.

Die Ontologie ist eine reine Elementarlehre aller unsrer Erkenntnisse a priori, oder: sie enthält den Inbegriff aller unsrer reinen Begriffe, die wir a priori von Dingen haben können. Die Kosmologie

ist die Weltbetrachtung durch die reine Vernunft. Die Welt ist entweder die körperliche, oder die Seelen-Welt. Also enthält die Kosmologie zwei Theile. Den ersten könnte man nennen die Wissenschaft der körperlichen Natur, und den andern Theil die Wissenschaft der denkenden Natur. Es giebt daher eine Körperlehre und eine Seelenlehre. Die *Physica rationalis* und die *Psychologia rationalis* sind die beiden Hauptstücke, die zur allgemeinen metaphysischen Kosmologie gehören. — Die letzte metaphysische Hauptwissenschaft ist die rationale Theologie. 5

20

/ 1) Ontologie.

10

Die Ontologie ist der erste Theil, der wirklich zur Metaphysik gehört. Das Wort selbst kommt aus dem Griechischen her, und bedeutet soviel als die Wissenschaft der Wesen, oder reeht nach dem Wortverstande die allgemeine Wesenlehre. Die Ontologie ist die Elementarlehre aller meiner Begriffe, die mein Verstand nur a priori haben kann. 15

Vom Möglichen und Unmöglichem.

Die erste und wichtigste Frage in der Ontologie ist: wie sind Erkenntnisse a priori möglich? Diese Frage muß zuerst aufgelöst werden; denn die ganze Ontologie gründet sich auf die Auflösung dieser Frage. Aristoteles hat den Satz entschieden, indem er alle Erkenntnisse a priori verworfen, und gesagt: daß alle Erkenntnisse empirisch wären, oder daß sie sich auf die ersten Prinzipien der Erfahrung gründeten. Denn sein Hauptsatz war: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*. Hierdurch stieß er alle Erkenntnisse a priori um. Plato aber sagte: daß alle unsere Erkenntnisse a priori von einer ursprünglichen Anschauung herkämen. 20 25

Wir haben gar keine angeborenen Begriffe (*notiones eonnatae*), sondern wir erlangen sie alle, oder wir bekommen *notiones acquisitae*. Der Verstand *aequirirt* Begriffe, indem er auf seinen eignen Gebrauch Acht hat. Alles was man hiervon sagen kann, ist dieses: daß / es gewisse Erkenntnisse a priori giebt, wenn es auch gleich scheint, daß sie aus der Erfahrung genommen, oder daß sie über die Grenzen der Erfahrung gebraucht werden. Es ist in unserer Vernunft eine 30

gewisse Dialektik, das ist: eine gewisse Kunst des Scheins, die mir entweder etwas wahr, oder falsch zeigt. Ein guter Dialektiker muß mit gleicher Leichtigkeit thesin und antithesin von einer Sache zugleich behaupten, oder er muß die Wahrheit und Falschheit einer
 5 Sache zugleich beweisen, oder ja oder nein sagen können. Die Dialektik enthält einen Widerstreit, der da zeigt, daß es unmöglich sey, dogmatisch in der Metaphysik fortzugehen. *Impossibile est, simul esse ac non esse. Simul* bedeutet zu gleicher Zeit; die Zeit ist aber noch nicht erklärt. Man kann also lieber sagen: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Nihil negativum* ist das, was gar nicht gedacht
 10 werden kann.

Der oberste Begriff der ganzen menschlichen Erkenntniß ist der Begriff von einem Objecte überhaupt, nicht von einem Ding und Unding, oder von etwas Möglichem und Unmöglichem; denn dieses sind
 15 *opposita*. Ein jeder Begriff, der noch ein *oppositum* hat, erfordert noch immer einen höhern Begriff, der diese Eintheilung enthält. Zwei *opposita* sind Eintheilungen von einem höhern Object. Also kann der Begriff vom Möglichem und Unmöglichem, oder von einem Dinge und Undinge gar nicht der oberste Begriff der menschlichen
 20 Erkenntniß seyn.

Der Satz des Widerspruchs ist nicht die Definition des Unmög- 22
 lichen. Unmöglich ist das, was sich widerspricht. Apodiktisch gewiß ist das, wovon sich das Gegentheil gar nicht denken läßt. Ein nothwendiges apodiktisches verneinendes Urtheil ist die Unmöglichkeit,
 25 *Impossibile est illud, quod sibi ipsi contradicit*. Jede Definition läßt sich umkehren. Jede Definition läßt sich mit dem definito verwechseln, und wenn dieses sich nicht substituiren läßt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß es keine Definition sey. Was sich selbst widerspricht, ist unmöglich. Es folgt also hieraus: was keinen Wider-
 30 spruch enthält, ist nicht unmöglich. Was nicht unmöglich ist, ist möglich. Wenn nun meine Gedanken keinen Widerspruch enthalten, so sind sie möglich. Wovon sich selbst der Gedanke widerspricht, ist schlechterdings unmöglich, das ist *nihil negativum*. Realität ist etwas; Negation ist nichts, nämlich ein Begriff von
 35 dem Mangel eines Gegenstandes. *Ens imaginarium* ist ein Unding, wovon der Gedanke aber möglich ist. Ein solches Unding ist nichts, es ist kein Gegenstand, der angeschaut werden kann. Die Möglichkeit der Gedanken müssen wir ja nicht für die Möglichkeit der Objecte ansehen; davor muß man sich sehr hüten. Das *Principium contra-*

dictionis ist ein criterium der Wahrheit, dem keine Erkenntniß widerstreiten darf. Criterium veritatis ist das Unterscheidungszeichen der Wahrheit. Das Principium contradictionis ist das oberste negative criterium der Wahrheit. Es ist eine conditio sine qua non aller Erkenntnisse; aber nicht das hinreichende criterium aller Wahrheit. 5

23 / Von den synthetischen und analytischen Urtheilen.

Ein Urtheil ist falsch, wenn es sich selbst widerspricht; es folgt aber hieraus gar nicht, daß ein Urtheil, das sich nicht widerspricht, wahr sey. Alle analytischen Urtheile müssen vom principio contradictionis abgeleitet werden. Nihil ist das, was sich selbst widerspricht, 10 und wovon auch so gar der Begriff unmöglich ist; dieses wird auch nihil negativum genannt. Ens imaginarium ist ein bloßes Hirngespinnst, wovon aber doch der Gedanke möglich ist. Was sich nicht widerspricht, ist logisch möglich; das heißt, der Begriff ist zwar möglich, aber es ist keine Realität da. Von dem Begriff heißt es also: er hat 15 keine objective Realität. Etwas, bedeutet ein jedwedes Object des Denkens; dies ist das logische Etwas. Der Begriff von einem Objecte überhaupt heißt der oberste Begriff aller Erkenntnisse. Ein Object nennt man auch ein Etwas, aber kein metaphysisches, sondern ein logisches Etwas. Das principium contradictionis heißt: nulli 20 subjecto competit praedicatum ipsi oppositum. Diesem principio wird subordinirt oder coordinirt das principium identitatis. Dieses heißt: omni subjecto competit praedicatum ipsi identicum. — Die contradictio ist entweder patens oder latens; so ist auch die Identität entweder patens oder latens, entweder offenbar oder versteckt. 25 Die identitas patens muß vermieden werden. Contradictio patens wird / Keiner begehen, weil sie sich ganz offenbar widerspricht. Der 24 Satz oder das principium der Identität gilt eben so von den bejahenden Sätzen, wie der Satz der Contradiction von den verneinenden Sätzen gilt. Im Grunde kann man diese beide principia als eins betrachten; 30 denn wenn ich das eine setze, so folgt aus diesem auch schon das andere. Das principium identitatis ist schon in dem principio contradictionis mit begriffen. Das principium exclusi medii inter duo contradictoria ist auch in dem principio contradictionis enthalten. Dieses lautet also: cuilibet subjecto competit praedicatorum contradictorie 35 oppositorum alterutrum. Die contradictio ist entweder apparens oder vera. Oft scheint unser Begriff eine Contradiction zu enthalten, ob es

gleich in der That keine ist; z. B. wenn man sagt: langsam eilen. Es scheint hier eine Contradiction zu seyn, aber es ist keine; denn das heißt so viel: als, so eilen, daß es nicht übermäßig ist, und den vorgesetzten Zweck überschreitet.

5 Alle Urtheile sind von zweifacher Art: nämlich analytisch und synthetisch. Ein analytisches Urtheil ist, in welchem ich von einem Subjecte nichts anders sage, als was in dem Begriff desselben enthalten war, und was ich per analysin herausziehen kann. Ein synthetisches Urtheil ist, in welchem ich dem Subjecte ein
10 Prädicat beilege, welches ich zu dem Begriff hinzusetze, und nicht per analysin herausziehe. z. B. Wenn ich sage: Gold ist ein gelbes Metall; so ist dies ein analytisches Urtheil. Wenn ich aber sage: Gold ro/stet 25 nicht; so ist dies ein synthetisches Urtheil. Die analytischen Urtheile sind blos erläuternde Urtheile, die synthetischen aber erweiternde
15 Urtheile. Der Nutzen der analytischen Urtheile ist, daß sie die Sache erläutern. Sie sind von großer Wichtigkeit; die ganze Philosophie ist von ihnen überhäuft. Die ganze Moral bestehet fast aus lauter analytischen Urtheilen.

Wie sind analytische Urtheile a priori möglich? Alle
20 analytischen Urtheile sind Urtheile a priori, weil das Prädicat aus dem Begriffe des Subjects herausgezogen wird. Alle analytischen Urtheile folgen aus dem principio contradictionis. Ein synthetisches Urtheil gründet sich aber gar nicht auf das principium contradictionis. Die synthetischen Urtheile können eingetheilt werden: 1) in Urtheile
25 a posteriori oder Erfahrungs-Urtheile, und 2) in Urtheile a priori. Alle unsere Erfahrungen bestehen aus lauter synthetischen Urtheilen. Unsere Erfahrungs-Urtheile sind also alle synthetisch. Es fragt sich nun, wie sind synthetische Urtheile a posteriori möglich? Sie entstehen durch die Verbindung empirischer Anschauungen, oder wenn
30 man empirische Wahrnehmungen immer zu Wahrnehmungen hinzusetzt. Daß es aber synthetische Urtheile a priori wirklich gebe, kann man aus einer Menge von Beyspielen sehen. Die ganze Mathematik beweiset dieses; die Arithmetik und die ganze Geometrie enthalten fast lauter synthetische Urtheile a priori. Es fragt sich, ob auch in der
35 Philosophie synthetische Urtheile a priori sind? Hier giebt es synthetische Urtheile a priori durch Begriffe; in der Mathematik 26 aber durch die Construction der Begriffe. Die ganze Philosophie ist voll von analytischen Urtheilen, denn es muß hier alles analysirt werden. Wie kennen wir nun die Urtheile, ob sie a posteriori oder

a priori sind? Alles, was geschieht, hat einen zureichenden Grund, oder Ursache. Eine Ursache ist etwas anders, als das, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgen müßte. Eine jede Substanz beharret; die Form ändert sich nur. Ehe man nicht analytische Erkenntnisse hat; so lohnt es gar nicht einmal, an synthetische Erkenntnisse zu denken. Es ist nur ein einziger Weg offen, wie ich etwas synthetisch ohne die Analysis erkennen kann, oder wie die Synthesis ohne die Analysis möglich ist, nemlich bloß durch die Erfahrung. Wenn ich aber etwas durch die Analysis finden kann; so brauche ich gar keine Erfahrung. Alle Erfahrungen sind nichts anders als synthetische Urtheile. Durch Erfahrung sind gar nicht Erkenntnisse a priori möglich, sondern umgekehrt: durch Erkenntnisse a priori ist bloß Erfahrung möglich. Wenn keine Erkenntnisse a priori wären; so fände auch gar keine Erfahrung statt, denn diese gründet sich bloß auf die Erkenntnisse a priori. In allen meinen Erkenntnissen ist zweierley: nämlich 1) Begriffe und 2) Anschauungen. Alle unsere Erkenntnisse setzen Begriffe voraus, und die Begriffe erfordern schlechterdings wieder Anschauungen. Die Begriffe kann man brauchen in concreto und in abstracto. Wenn ich Begriffe haben will, so muß ich auch Anschauungen haben. Die Anschauung ist die unmittelbare Vor/stellung eines einzelnen Objects. Der Begriff ist aber die mittelbare Vorstellung eines einzelnen Objects. Wenn wir Erkenntnisse a priori haben; so müssen wir zuerst Begriffe a priori und dann auch Anschauungen a priori haben, worauf die Begriffe angewandt werden können. Anschauung ist also die einzelne Vorstellung eines Objects. Anschauungen a priori sind Raum und Zeit.

Ein Begriff a priori ist die Vereinigung des Mannichfaltigen reiner Verstandes-Begriffe in Einem Bewußtscyn. Die Logik redet bloß von den formalen Gesetzen der Verstandes-Begriffe. Raum und Zeit sind Anschauungen a priori, wir können vom Raum und von der Zeit viel vor der Erfahrung sagen. Es giebt auch Begriffe a priori; denn wenn die nicht wären, so wäre gar keine Metaphysik möglich. Wir können alle diese Begriffe, deren der Verstand nur a priori fähig ist, nach einem einzigen principio bestimmen: nemlich 1) aus welchem Grunde sie entspringen und 2) wieviel es deren giebt. Vermöge der Begriffe a priori können wir die Metaphysik als ein System tractiren. Wir müssen sehen, worauf sich die Begriffe a priori gründen, und woraus sie entspringen. Alles Formale des Verstandes wird in der Logik ausführlich abgehandelt. Die reinen Verstandes-Begriffe

wollen wir nach dem Aristoteles Kategorien nennen. Alle Begriffe a priori entspringen aus dem Formalen des Verstandesgebrauchs.

Alle Urtheile können eingetheilt werden

1) der Quantität nach;

2) der Qualität nach;

/ 3) der Relation nach, und

4) der Modalität nach.

28

1) sind die Urtheile, der Quantität nach, allgemeine, besondere und einzelne;

2) der Qualität nach, bejahende, verneinende und unendliche. Diese letzteren sind mit den verneinenden dem Inhalte nach einerley, der logischen Form nach aber unterschieden.

3) der Relation nach sind sie kategorische, hypothetische und disjunktive Urtheile.

4) der Modalität nach sind sie problematische, assertorische und apodiktische.

Mit diesen Urtheilen correspondiren die Verstandesbegriffe.

1) Mit den Urtheilen, der Quantität nach, die Begriffe: Einheit, Vielheit, und Allheit (*unitas, multitudo et totalitas*).

2) Mit den Urtheilen, der Qualität nach: *realitas, negatio* und *limitatio*. Dieses ist ein Mangel der Realität, sie ist eingeschränkt.

3) Mit den Urtheilen, der Relation nach: *Substanz* und *Accidens* mit den kategorischen, — *causa* und *causatum* mit den hypothetischen, und *compositum* und *partes* mit den disjunctiven Urtheilen.

4) Mit einem Namen kann man sie nennen: die Inhaerenz, die Causalitaet, und das *Commercium*.

4) Mit den Urtheilen, der Modalität nach, correspondiren die Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

/ Es giebt gar keine reinen Verstandes-Begriffe, die unter diesen nicht begriffen wären.

Die Modalität ist ganz was Besonders; ich sehe da bloß auf die Art, wie ich etwas setze, entweder als problematisch oder möglich; assertorisch oder wirklich; und als apodiktisch oder nothwendig.

Eine Vorstellung, die nicht aufs Object, sondern bloß aufs Subject bezogen wird, heißt Empfindung.

Durch Empfindungen allein können wir gar nichts erkennen. Anschauungen ohne Begriffe, und umgekehrt Begriffe ohne Anschauungen, geben gar keine Erkenntnisse. Wir müssen Anschauungen und

Begriffe a priori zugleich haben; denn ohne die sind keine Erkenntnisse möglich. Die Empfindung macht die Anschauung empirisch. Anschauungen a priori können wir reine Anschauungen nennen, und diese sind solche, in welchen keine Empfindung stattfindet. Anschauungen a posteriori, oder empirische Anschauungen, sind die, welche mit Empfindungen verbunden sind. Die Erklärung der Möglichkeit der reinen Verstandesbegriffe nennen wir Deduction. Die Deduction ist eigentlich die Antwort auf die Frage: quid juris? Die Deduction der reinen Verstandesbegriffe ist ein Beweis von der Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe.

Vom Grunde.

Der Begriff des Grundes und der Folge gehört in die Logik, und also nicht in die Metaphysik, sondern er wird als vorausgesetzt angenommen; wir können ihn hier / aber mitnehmen. Der logische Grund ist das Verhältniß des Erkenntnisses, wie eins aus dem andern gefolgert wird. In der Metaphysik gehört der Grund unter den Begriff der Causalität. Das Wort Kategorie ist vom Aristoteles hergenommen. Aristoteles führte 10 Kategorien auf; nämlich: 1) substantia und accidens (war eine Kategorie); 2) qualitas; 3) quantitas; 4) relatio; 5) actio; 6) passio; 7) quando; 8) vbi; 9) situs; und 10) habitus. Actio und passio sind eigentlich keine Kategorien, sondern Prädicabilen; sie gehören zur Relation. Die Begriffe quando, vbi und situs gehören zu den Begriffen von Raum und Zeit. Raum und Zeit müssen aber nicht in die Kategorien kommen. Habitus gehört zur Möglichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit findet man aber in den Kategorien des Aristoteles nicht. Man sieht also leicht, daß die Kategorien des Aristoteles theils nicht hinreichend, theils nicht unterschieden sind.

Wir wollen stückweise probiren, eine rechte Definition vom Grunde zu geben, weil sie ganz unentbehrlich ist. Der Grund ist das, wodurch etwas anderes gesetzt wird. Der Begriff des Grundes ist ein Begriff der Relation. Das Rationatum ist, quod non ponitur nisi posito alio. Der Grund ist das, worauf etwas ganz nothwendiger Weise folgt; oder, der Grund ist das, worauf etwas nach allgemeinen Regeln folgt; im Grunde läuft es auf eins heraus. Wenn die Folge gesetzt wird, muß auch ein Grund folgen; aber der Grund wird dadurch nicht bestimmt. Wenn ich aber den Grund / setze; so muß nothwendiger

Weise eine Folge folgen. Ratio est id, quo posito determinate ponitur aliud. Es gibt aber Fälle, daß etwas gesetzt wird, und ein anderes wird nachgesetzt, wo doch nicht das Eine ein Grund vom andern ist. Z. B. wenn der Storch kommt, folgt schönes Wetter. Allein ponere
 5 bedeutet nicht, was zufälliger Weise auf das andere folgt; denn es könnte der Storch auch auf dem Postwagen gebracht werden.

Das, was als Folge betrachtet wird, heißt dependens. Dependens ist das, was in sich Folgen von andern enthält; Z. B. ein Mensch kann vom andern dependens seyn. Independens ist das, welches nichts in
 10 sich enthält, welches ein rationatum von andern Dingen ist. Gott kann nur allein independens seyn. Der nexus oder die Verknüpfung ist zweifach zwischen Grund und Folge: der nexus der Subordination und der Coordination. Aller nexus ist respectus. Der respectus (die Beziehung) ist aber zweifach: nexus oder oppositio. Zu beiden gehört ein
 15 Grund, also ratio ponendi und tollendi; respectus ponens und tollens; zu beiden kann ein Grund erfordert werden. Aller Grund ist zweifach; entweder ein logischer oder ein Real-Grund. Der logische Grund ist das, wodurch etwas gesetzt oder aufgehoben wird nach dem Satz der Identität. Der Real-Grund aber ist das wodurch etwas gesetzt oder
 20 aufgehoben wird, nach dem Satz der Kausalität. Der erste ist analytisch, und der andere synthetisch. Consensus (die Uebereinstimmung) ist nur ein negativer nexus. Der nexus logicus kann zwar auch / nach dem principio contradictionis, oder nach dem Satz des
 32 Widerspruchs, weit deutlicher und leichter aber nach dem principio identitatis eingesehen werden. Ratio logica (der logische Grund) ist: quo posito ponitur aliud secundum principium identitatis. Ich leite den Begriff aus dem andern her, nach der Ableitung, die durch die Analysis geschieht. Die Folge liegt also im Grunde, und ist implicite an und für sich selbst einerlei mit ihm, aber nicht explicite. Daher ist
 30 die Verschiedenheit nicht real, sondern nur der Form nach. Ein Realgrund ist, dessen Folge eine reale Folge ist; z. B. mein Wille ist ein Realgrund der Bewegung meines Fußes.

Zwischen zwey logice oppositis giebt's kein Drittes (tertium non datur); zwischen zwey realiter oppositis aber giebt es ein Drittes
 35 (tertium datur). Der Begriff des Real-Grundes ist ein synthetischer Begriff. Das, was den Real-Grund von etwas enthält, heißt Ursache. Den Begriff des Realgrundes kann ich aus der Erfahrung nicht einsehen; denn er enthält eine Nothwendigkeit.

Hier kann am besten die Frage über die Möglichkeit synthe-

tischer Urtheile a priori beantwortet werden. Alle Erkenntniß besteht aus Urtheilen; d. h. ich muß eine Vorstellung als Prädicat auf ein Subject beziehen. In Ansehung der Begriffe, die von den Sinnen hergenommen sind, ist's einerley, in welcher Form ich urtheile. Sollen sich aber die Vorstellungen auf ein Object beziehen; so ist's nicht
 33 mehr einerley, in welcher / Form ich urtheile; weil sie von dem Object als an sich bestimmt werden. Die Vorstellungen, in so fern sie nicht auf ein Object bezogen werden, sind nur Prädicate zu möglichen Urtheilen; beziehen sie sich aber auf ein Object, so muß ich eine Form der Urtheile ausmitteln, in der ich sie aufs Object beziehe. Erkenntniß
 ist nun empirische Erkenntniß, oder die Beziehung der Vorstellungen auf ein Object; sie ist also nur möglich durch Urtheile, und zwar ihre Form muß bestimmt seyn. Die Begriffe, die nun in Ansehung jedes Objects die Form der Urtheile über dasselbe bestimmen, sind die
 reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien, und diese sind also die
 Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung. Sie sind das, was
 allen Objecten die Form der Urtheile a priori bestimmt. Alle Vorstellungen der Sinne haben eine Beziehung aufs Object. Die Verknüpfung des Grundes mit der Folge ist die Vorstellung der Verbindung zweier Erscheinungen, in so fern sie nach allgemeinen Regeln
 gedacht wird. Eine jede Bewegung muß eine Ursache haben. Die Erfahrung ist nichts anders, als eine Erkenntniß vom Object durch sinnliche Vorstellungen. Die Form der Urtheile zeigt an, wie viele Vorstellungen in einem Bewußtscyn können verbunden werden. Durch Sinne können wir nur die Eigenschaften oder Prädicate des
 Objects erkennen, das Object selber liegt im Verstande. —

Etwas kann als innerlich und als äußerlich möglich betrachtet werden. Das innerlich mögliche wird das absolute, und das
 34 äußerlich mögliche, das hypothe/tisch mögliche genannt. Dieser Ausdruck ist sehr zweideutig. Alle Bedingung schränkt ein, und gilt nicht
 allgemein; hier wird aber die Möglichkeit nicht als eingeschränkt, sondern als erweitert betrachtet. Was nicht bloß in thesi sondern in hypothesi möglich ist, heißt, was nicht allein innerlich, sondern auch äußerlich möglich ist. Die bedingte Möglichkeit ist also ein geringerer Grad von Möglichkeit; sie soll aber extensive seyn. Absolut möglich
 ist das, was in aller Absicht möglich ist; hypothetisch möglich, wenn etwas unter gewissen Bedingungen möglich ist (sub conditione restrictiva). Was an sich selbst unmöglich ist, ist auch unter gar keinen Bedingungen (sub nulla hypothesi) möglich.

Vom principio rationis sufficientis.

In den metaphysischen Lehrbüchern lautete das principium rationis sufficientis, oder der Satz des zureichenden Grundes: nihil est sine ratione. Leibnitz meinte, wenn dieser Satz in ein besseres Licht
5 gesetzt würde, könnte man ihn besser gebrauchen. Wolff hat aber diesen Satz ohne alle Restriction gebraucht. (Alles was ist, hat seinen Grund; also muß alles, was ist, eine Folge seyn). Um die Falschheit dieses allgemeinen Satzes einzusehen, darf man ihn nur mit andern
10 Worten geben: Quidquid est, est rationatum. Da sieht man es gleich, daß es nicht geht. Also alle Dinge sind Folgen? Woraus folgen sie denn? Die Unmöglichkeit dieses Satzes fällt also gleich in die Augen. Will man ihn deutlich / demonstrieren, daß man sagt: Wenn etwas ist, 35 und es hat keinen Grund, so ist es nichts; — so verwechselt man das logische mit dem transcendentalen Nichts. Ich kann also nicht von
15 allen Dingen sagen: sie sind Folgen; sondern ich werde den Satz nach einer gewissen Restriction gebrauchen. Das Verhältniß der Folge zum Grunde ist ein Verhältniß der Subordination; und Dinge, die in einem solchen Verhältnisse stehen, machen eine Reihe aus. Also ist dieses Verhältniß des Grundes zur Folge ein Princip der Reihe, und es
20 gilt blos vom Zufälligen. Alles Zufällige hat einen Grund; zufällig ist das, wovon das Gegentheil möglich ist. Das principium rationis sufficientis heißt also: alles was geschieht, hat einen Grund. Das principium rationis sufficientis geht nicht auf Begriffe überhaupt, sondern auf die Sinne. Es ist noch kein Philosoph gewesen, der den Satz des zureichen-
25 den Grundes bewiesen hätte. Der Beweis von diesem Satze ist, so zu sagen: crux philosophorum. Analytisch ist es nicht möglich, ihn zu beweisen; denn der Satz „wenn etwas geschieht, muß ein Grund seyn, warum etwas geschieht“ ist ein synthetischer Satz. Aus bloßen Begriffen läßt er sich nicht herausbringen; a priori ist er möglich durch das
30 Verhältniß der Begriffe in Beziehung auf eine mögliche Erfahrung. Der Satz des zureichenden Grundes ist ein Satz, worauf die mögliche Erfahrung beruht. Der Grund ist das, worauf, wenn etwas gesetzt wird, etwas anderes nach allgemeinen Regeln folgt. Die Erfahrung ist blos durch Verstandesbegriffe a priori möglich. Alle / synthetischen Urtheile 36
35 gelten niemals von Dingen an sich selbst, sondern nur durch die Erfahrung. Alle Erfahrung ist Synthesis, oder synthetische Erkenntniß von Dingen, die objectiv gilt. Das Princip der empirischen Nothwendigkeit der Verknüpfung aller Vorstellungen der Erfahrung ist eine synthetische Erkenntniß a priori.

Der Unterschied zwischen dem zureichenden und unzureichenden Grunde ist dieser: der Grund, der alles das enthält, was in der Folge angetroffen wird, heißt der zureichende Grund; der Grund, der aber nur einiges enthält, was in der Folge angetroffen wird, ist der unzureichende Grund. Die Gründe werden eingetheilt in mittelbare und unmittelbare. Der mittelbare Grund ist der Grund eines Grundes, der unmittelbare aber der Grund *absque ratione intermedia*. Es kann etwas der oberste Grund (*ratio prima*) genannt werden, und dieser ist entweder *secundum quid* oder *simpliciter*. *Ratio independens* ist der Grund, der von keinem andern abhängt. Gründe können auch als coordinirt betrachtet werden. — Wenn der Grund gesetzt wird, so wird auch die Folge gesetzt; aber nicht umgekehrt, wenn die Folge gesetzt wird, so wird auch der Grund gesetzt. 5 10

Aliquid in logico sensu ist das Object des Denkens, und dieses der oberste Begriff. Zwei *opposita* können nicht in einem Begriffe seyn. 15
 Determiniren ist nichts anders, als von zwei *oppositis* eins setzen. Objecte, die wir durch Begriffe haben, sind nicht determinirt. Deter- 37
 minabel heißt ein jeder Begriff, insofern er / allgemein ist. *Omni modo* ein jedes Ding determiniren ist unmöglich; denn man müßte alle Prädicate von allen Dingen kennen, und das kann niemand, als der 20
 allwissend ist. Determinans ist der Grund. *Praedicata analytica* nennen wir nicht Determinationen, sondern die *praedicata synthetica*. Der Unterschied unter den Determinationen ist: sie sind entweder be-
 jahende oder verneinende. Dies gehört zur Qualität der Urtheile. Ob 25
 ich die Prädicate bejahend oder verneinend brauche, ist in der Logik einerley; sie betrachtet bloß die Form des Urtheils. Realität und Negation sind Kategorien, das ist: reine Verstandesbegriffe. Der Unterschied unter der Realität und Negation ist: Realität ist, dessen Begriff ein Scyn in sich enthält; Negation, dessen Begriff ein Nicht-
 scyn in sich enthält. Es ist leicht zu unterscheiden; zuweilen aber 30
 macht es doch Schwierigkeit, und alsdenn betrifft es intellectuelle Dinge. Irrthum ist nicht Negation. Es giebt noch ein Drittes, das nicht zwischen diesen, sondern mit ihnen verknüpft ist, und das ist: die Limitation. Alle Determinationen sind entweder innere Bestim-
 mung, oder Relation, eine Beziehung auf andere. 35

Der Begriff vom Wesen.

Der Begriff vom Wesen gehört eigentlich in die Logik. Das Wesen ist entweder ein logisches Wesen, oder ein Realwesen. Ein logisches

Wesen ist der erste Grund aller logischen Prädicate eines Dinges;
 ein / Realwesen ist der erste Grund aller Bestimmungen eines 38
 Wesens. Denn *essentia est vel logica vel realis*. Ein logisches Wesen
 setzen wir durch die Analysis des Begriffes. Der erste Grund aller
 5 Prädicate liegt also im Begriffe; das ist aber noch kein Realwesen.
 Z. B. daß Körper sich anziehen, gehört zum Wesen der Dinge, obgleich
 es nicht im Begriff des Körpers liegt. Demnach ist das logische
 Wesen der erste innere Grund alles dessen, was im Begriffe enthalten
 ist. Ein Realwesen ist aber der erste innere Grund alles dessen,
 10 was der Sache selbst zukommt. — Wenn ich das logische Wesen habe;
 so habe ich noch nicht das Realwesen. In der Metaphysik soll niemals
 durch ein Wesen ein logisches Wesen verstanden werden; denn dies
 gehört in die Logik. Das logische Wesen wird durch Principien der
 Analysis: das Realwesen aber durch Principien der Synthesis
 15 gefunden. Die zum Wesen gehörigen Prädicate heißen *attributa*,
 aber nur als die Folge; was hingegen als ein Grund zum Wesen
 gehört, heißt *essentiale*. *Attributa* und *essentialia* gehören zum
 Wesen. *Modi* und *Relationen* sind *extraessentialia*, die nicht zum
 Wesen gehören. *Modi* sind *extraessentialia interna*. Einige Prädicate
 20 kommen dem Begriffe des Dinges als ein innerer Grund zu, andere nur
 als Folgen eines gegebenen Begriffes. Die ersteren sind die *essentialia*,
 die letztern die *attributa*. Der *complexus* der *essentialium* ist *essentia*,
 oder das Wesen. Das Realwesen ist nicht das Wesen des Begriffes,
 sondern der Sache. Z. E., das Prädicat der Undurchdringlichkeit
 25 gehört zum / Daseyn des Körpers. Durch Erfahrung beobachte ich 39
 nun vieles, was zum Daseyn gehört; z. E. die Ausdehnung im Raume,
 den Widerstand gegen andere Körper usw. Der innere Grund alles
 dieses ist nun die Natur des Dinges. Wir können nur aus den uns
 bekannten Eigenschaften auf das innere Princip schließen; daher
 30 ist das Realwesen der Dinge uns unerforschlich, ob wir
 gleich viele wesentliche Stücke erkennen. Die Kräfte der Dinge lernen
 wir nach und nach in der Erfahrung kennen. Die *attributa* eines Dinges
 kommen entweder diesem Dinge allein zu, und dann sind sie *propria*;
 oder *communia*, wenn sie mehreren gemein sind. Ein *attributum*
 35 *proprium* muß aus allen *essentialibus* zusammen fließen; ein *com-*
mune folgt nur aus einigen, oder aus einem *essentiali*.

Vom Daseyn.

Dieser Begriff, ob er gleich einfach ist, ist doch sehr schwierig, weil wir ihn auf Begriffe anwenden, die über alle Erfahrung und Beispiel erhaben sind. Z. E. auf den Begriff von Gott. Er gehört zur Klasse der Modalität, d. h. nach der Möglichkeit zu urtheilen, überhaupt. Der Unterschied zwischen dem problematischen und assertorischen Urtheile ist der: daß ich mir im ersten Falle, nämlich problematisch, etwas vom Objecte denke, oder daß ich in meinen Gedanken dem Subjecte ein Prädicat beilege; im andern Fall, nämlich assertorisch, 5
 40 lege ich dem Object außer mir, und nicht in Gedanken, ein / Prädicat bey. Eben so sind die Kategorien Möglichkeit und Wirklichkeit verschieden. Durch die Wirklichkeit wird dem Subjecte nichts mehr gegeben, als durch die Möglichkeit; die Möglichkeit mit allen Prädicaten wird nur absolut gesetzt; bey der Möglichkeit wurden diese Prädicate nur in Gedanken respective gesetzt. Ersteres ist positio absoluta, letzteres respectiva. Die logische Möglichkeit erkenne ich durch den Satz des Widerspruchs. Alles was existirt, ist zwar durchgängig bestimmt; allein bey der Existenz wird das Ding mit allen seinen Prädicaten gesetzt, und also durchgängig bestimmt. Die Existenz ist aber nicht der Begriff der durchgängigen Bestimmung; denn diese 15
 kann ich nicht erkennen, und es gehört dazu die Allwissenheit. Die Existenz muß also nicht vom Begriff der durchgängigen Bestimmung abhängen, sondern umgekehrt. Ist etwas nurgedacht; so ists möglich. Ist etwas darum gedacht, weil es schon gegeben ist, so ists wirklich. Und ist etwas darum gegeben, weil es gedacht ist; so ist es nothwendig. 25
 Durchs Daseyn an dem Dinge denke ich mir nicht mehr, als durch die Möglichkeit, sondern nur die Art es zu setzen ist verschieden, nämlich die Relation zu mir. Dem Gegenstande giebt also das Daseyn kein Prädicat mehr. Man sagt in den Schulen: das Daseyn ist das Complementum der Möglichkeit. Es kommt aber nur in meinen Gedanken 30
 und nicht beim Dinge dazu. Die wahre Erklärung des Daseyns ist: existentia est positio absoluta. Es kann also kein complementum seyn, kein Prädicat des Dinges, sondern die Setzung des Dinges mit 41
 allen / Prädicaten. Die Existenz ist nicht eine besondere Realität, obgleich alles, was existirt, Realität haben muß. Die Existenz, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sind besondere Arten von Kategorien, die gar nicht Prädicate der Dinge enthalten, sondern nur modos, die Prädicate der Dinge zu setzen. Ab esse ad posse valet con-

sequentia, nicht aber: a posse ad esse valet consequentia. Von der Existenz kann man auf die Möglichkeit schließen; nicht aber umgekehrt, von der Möglichkeit aufs Daseyn. A non posse ad non esse valet consequentia; aber a non esse ad non posse non valet consequentia.

5 Von der Unmöglichkeit schließt man auf das Nichtseyn; nicht aber von dem Nichtseyn auf die Unmöglichkeit. Nach unsern eingeschränkten Begriffen, nach welchen wir die Möglichkeit der Dinge a priori nicht einsehen können, müssen wir ab esse ad posse schließen. —

Ens und non ens. Aliquid bedeutet im logischen Verstande ein
 10 Object überhaupt; im metaphysischen Verstande (in sensu reali) das Mögliche (ens imaginarium); gewöhnlich wird es auch genannt: ens rationis; dessen Begriff zwar möglich ist, aber von dem wir nicht sagen können, daß die Sache möglich sey; es widerspricht sich nicht. So sind ganze Bücher der Pneumatologie — z. B. Lavaters Aussichten in die
 15 Ewigkeit, wo vieles von der Gemeinschaft der Geister geredet wird — nichts anders, als entia rationis ratiocinantis. Z. B. daß unser Geist nach dem Tode von einem Weltkörper zum andern gehen werde, kann durch die Vernunft gedacht / werden, und ist kein Widerspruch. 42
 Ens rationis ratiocinantis ist ein Ideal. Die Vernunft ist genöthigt, ein solches Ideal der Vollkommenheit als ein Maximum in einer Sache anzunehmen, wornach das andere beurtheilt wird; z. B. ein Muster der größten vollkommensten Freundschaft. Ein solches Ideal ist das größte, und deswegen nur ein einziges; denn das größte ist nur eins. — Entia ficta imaginaria sind Dinge, die wir uns denken können;
 25 dieses sind aber keine Ideale. Denn Ideale sind eine Sache der Vernunft und ohne Anschauung. Es sind nothwendige Substrata der Vernunft. Chimären und Ideale sind von einander verschieden. Ein Ideal entsteht durch einen nothwendigen Gebrauch der Vernunft; eine Chimäre hingegen ist ein beliebiges Prädicat der aus-
 30 schweifenden Vernunft.

Von der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit.

Es ist eine alte scholastische Lehre: quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum. 1) Ein jedes Ding ist enig; 2) Ein jedes Ding ist wahr. Dem Dinge Wahrheit beizulegen, ist wider den Redebrauch;
 35 man sagt wohl: die Erkenntniß ist wahr. Der Grund der Wahrheit muß in dem Dinge seyn. 3) Ein jedes Ding ist vollkommen; d. h. ein jedes Ding enthält alles das, was dazu erfordert wird.

Die Vorstellung eines jeden Objects enthält:

- 1) Die Einheit des Bestimmbaren;
- 43 / 2) Die Vielheit und Zusammenstimmung der mannichfaltigen Bestimmungen unter einander.

3) Die Allheit der Bestimmungen, in so fern sie darin besteht, daß die vielen Bestimmungen zusammen genommen in einem Object sind. 5

Die transcendente Wahrheit, von der logischen verschieden, besteht in der Uebereinstimmung der Prädicate, die zum Wesen eines Dinges gehören, mit dem Wesen selbst; denn da sie die Prädicate des Dinges sind, so müssen sie auch mit dem Wesen desselben übereinstimmen. Ein jedes Ding im transcendentalen Verstande ist wahr. Vollkommenheit, transcendental betrachtet, ist die Totalität oder die Vollständigkeit der vielen Bestimmungen. Ein jedes Ding ist transcendental vollkommen. 10 15

Die Kriterien vom Ding und Unding sind:

- 1) die Einheit des Objects, das in meinem Begriff gedacht wird;
- 2) die transcendente Wahrheit in der Verknüpfung der mannichfaltigen Bestimmungen;
- 3) die Vollständigkeit oder Totalität. 20

Die Dinge können betrachtet werden:

- 1) physisch, in so fern sie durch die Erfahrung vorgestellt werden;
 - 2) metaphysisch, in so fern sie durch die reine Vernunft vorgestellt werden;
 - 3) transcendental, in so fern sie durch die reine Vernunft vorgestellt werden, nach dem was nothwendig zu ihrem Wesen gehöret. 25
- 44 / Die physische Vollkommenheit besteht in der Zulänglichkeit der empirischen Vorstellungen. Die metaphysische Vollkommenheit besteht in den Graden der Realität. Die transcendente Vollkommenheit darin, daß es alles das enthält, was zum Dinge erfordert wird. Ein Ding ist metaphysisch vollkommener als das andere. Eins hat mehr Realität als das andere. Transcendental vollkommen ist aber ein jedes Ding. 30

Vom Nothwendigen und Zufälligen. 35

Die Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit den Bedingungen des Denkens ist die Möglichkeit desselben; absoluta positio ist die Wirklichkeit, d. h. es wird der Gegenstand an sich, und nicht in Be-

ziehung des Denkens gesetzt. Die Wirklichkeit, in so fern sie a priori erkannt werden kann, ist Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit kann nun seyn hypothetisch, wenn das Daseyn eines Dinges secundum quid a priori erkannt wird, oder absolut, wenn das Daseyn eines Dinges simpliciter a priori erkannt wird. Secundum quid a priori etwas erkennen, ist: wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne. Völlig a priori, aus bloßen Begriffen, kann ich niemals das Daseyn der Dinge erkennen; denn es kann aus bloßen Begriffen nicht abgeleitet werden, sondern uranfänglich durch die Erfahrung. Es muß ein Grund gegeben werden, welcher doch durch die Erfahrung erkannt werden kann. Denn wäre dieser bloß / durch Begriffe gedacht; so wäre in der Folge mehr als im Grunde, 45 weil ein Begriff nur das Verhältniß des Dinges zu meinem Denken überhaupt anzeigt. Die Wirklichkeit ist aber eine absolute Position, so daß der Gegenstand an sich, und nicht respective auf meinen Verstand gesetzt wird. Daher kann ich von der Möglichkeit nie auf die Wirklichkeit schließen, wohl aber von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit. Völlig a priori kann ich also das Daseyn eines Dinges nicht erkennen; die absolute Nothwendigkeit ist die, welche simpliciter a priori erkannt werden soll. Es muß außer dem Denken noch etwas hinzukommen, und dies ist die Anschauung von etwas Wirklichem, oder die Wahrnehmung. Die Wahrnehmung ist die Repräsentation des Wirklichen. Also ist ohne Erfahrung niemals die Kenntniß des Daseyns eines Dinges möglich; entweder erkenne ich die Dinge ganz aus der Erfahrung, oder ich erkenne die Gründe der Erfahrung. Die absolute Nothwendigkeit ist also zu erkennen ganz unmöglich, ob wir gleich ihre Unmöglichkeit nicht einsehen. Die Erkenntniß der Nothwendigkeit ist daher eine hypothetische Erkenntniß. Alle Dinge haben necessitatem derivativam; die kann ich erkennen a priori secundum quid, aus Gründen der Erfahrung. Nothwendig ist das, wovon das Gegentheil unmöglich ist; possibile ist das, was mit den Regeln des Denkens übereinstimmt; contingens ist das, wovon das Gegentheil möglich ist. Dieses sind Nominaldefinitionen, bloße Wörtererklärungen. Die logische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit werden nach dem Satz / des Widerspruchs erkannt. Die logische 46 Nothwendigkeit beweist nicht das Daseyn eines Dinges. Die logische Möglichkeit ist aber, wie gezeigt, nicht die reale Möglichkeit. Die reale Möglichkeit ist die Uebereinstimmung mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Die Verknüpfung eines Dinges mit der Er-

fahrung ist Wirklichkeit. Diese Verknüpfung, in so fern sie a priori kann erkannt werden, ist Nothwendigkeit. Diese ist, wie gezeigt, immer hypothetisch. Von der absoluten Nothwendigkeit haben wir einen logischen Begriff. Die Nothwendigkeit kann eingetheilt werden in die reale und in die logische Nothwendigkeit. Die logische absolute Nothwendigkeit der Urtheile ist allemal eine hypothetische Nothwendigkeit der Prädicate der Urtheile, oder eine Nothwendigkeit unter vorhergehenden Bedingungen. Die absolute reale Nothwendigkeit läßt sich durch kein Beispiel erläutern. Bloß die hypothetische Nothwendigkeit läßt sich einsehen.

Vom Veränderlichen und Unveränderlichen.

Es fragt sich, in welche Kategorien der Begriff von mutabilien und immutabilien, oder vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört. Wir müssen zuerst erklären, was Veränderung heißt; es ist nämlich: Successio determinationum oppositarum in eodem ente. Z. E. ein Körper wird äußerlich verändert, wenn er aus der Ruhe in Bewegung gesetzt wird. Der Begriff also vom Veränderlichen und Unveränderlichen gehört in die Kategorien der Existenz. Zugleich existiren heißt: in gleicher und ebenderselben Zeit seyn. Dinge succeediren oder folgen auf einander, wenn sie in verschiedener Zeit sind. Alle Dinge, die wir in die Zeit und in den Raum setzen, betrachten wir als phänomena. Existentia determinationum oppositarum in eodem ente ist ein Verstandesbegriff. Existenz, Bestimmung, Entgegensetzung, Ding, sind lauter Verstandesbegriffe. Die Möglichkeit der Veränderung setzt die Zeit voraus. Die determinationes oppositae, die auf einander folgen, sind contrarie oppositae. Die contrarie oppositae determinationes contradiciren sich nicht. Das Ding ist zufällig, an dessen Stelle das oppositum, oder das Gegentheil, kann gedacht werden. Aus der Existenz der oppositorum, die auf einander folgen, kann die Zufälligkeit noch nicht geschlossen werden. Von der Veränderung auf die Zufälligkeit zu schließen, scheint aber sehr natürlich zu seyn; denn das Gegentheil ist ja davon nicht möglich. Dessenungeachtet kann man nicht so schließen, weil die Veränderung nicht das contradictorische Gegentheil beweist. Die logische Opposition ist eine Negation, welche die vorige Opposition aufhebt. Es kömmt hierbei viel darauf an, wie Veränderung möglich sey? d. h. wie in einem Dinge entgegengesetzte Bestimmungen seyn können? Man muß

nicht allemal glauben, daß man das einsehe, was man verstehe; denn einsehen heißt: a priori, durch die Vernunft etwas erkennen. In Ansehung der Erfahrung haben wir immer / die Veränderung nöthig. 48
 Es ist ein allgemeiner metaphysischer Canon: *essentiae rerum sunt*
 5 *immutabiles*; diesem liegt der Satz zum Grunde: *essentiae rerum sunt necessariae*; aus der Nothwendigkeit folgt aber die Unveränderlichkeit, also: *essentiae rerum sunt immutabiles*. In demselben Verstande, wie das Ding veränderlich ist, ist es auch zufällig; und in demselben Verstande, wie das Ding unveränderlich ist, ist es auch nothwendig.
 10 Das logische Wesen der Dinge aber ist nothwendig; und wir reden hier nicht vom realen, sondern vom logischen Wesen. Für: *essentiae rerum sunt immutabiles*, sollte man sagen: einem jeden Dinge kommt das Wesen der Dinge nothwendiger Weise zu. Wir können das Wesen der Dinge, ohne es aufzuheben, nicht verändern;
 15 *salva rei essentia* läßt sich nichts verändern, was zum Wesen nothwendig gehört. Wenn es also heißt: *essentiae rerum sunt immutabiles*; so versteht sich dies von der logischen Veränderlichkeit und nicht von der realen. Man glaubte viel Neues zu hören, wenn man die Metaphysik versuchte; man erhielt aber immer nur identische Sätze
 20 für hypothetische zurück. Ein identischer Satz hat aber den Schein, als ob er etwas besonders enthielte. Die Ursache davon ist, weil das Wort Wesen im zweifachen Sinne genommen wird. In dem ersten Sinne bedeutet es Substanz; so nahm es schon Aristoteles an, wenn er sagte: die Substanzen sind unveränderlich. In der Ontologie
 25 ist aber von einem Wesen in diesem Verstande nicht die Rede, sondern nur vom ersten Begriffe, den ich mir vom Dinge mache.

/Vom Realen und Negativen.

49

An allem dem, dessen man sich bewußt wird, unterscheidet man etwas Reales und etwas Negatives. Die Negation ist der Realität
 30 opponirt. Das Gegentheil ist entweder logisch, oder real. Wenn man etwas leugnet; so ist dies das logische oppositum. Realität und Negation können in einem und eben demselben Dinge nicht gesetzt werden. Die reale Opposition besteht in der Verbindung zweyer Real-Gründe, davon ein Grund die Folge vom andern aufhebt.
 35 Unter Realitäten kann eine Opposition seyn. Der Realität ist nicht allein die Negation, sondern noch eine andere Realität, die die Folge der andern aufhebt, entgegengesetzt. Die Opposition der Real-Gründe

macht alle Veränderung möglich. Wenn man in der Welt Negation findet; so sind zwei Gründe da, nämlich ein Real-Grund und ein entgegen gesetzter Grund. Alle Realitäten stimmen zusammen. Die realitas ist entweder phaenomenon, oder noumenon. Alles, was sich positiv unsern Sinnen darstellt, heißt: realitas phaenomenon; und alles, was sich positiv unserm reinen Verstande darstellt, ist realitas noumenon. Realitas phaenomenon oder Realität in der Erscheinung (oder Schein-Realität) ist die, die nur in unsern Sinnen liegt. Realitäten in der Erscheinung machen den größten Theil von allen aus.

Wir können uns in einem Dinge denken: Realität, Negation, und das dritte, das noch dazu kommt, ist Limitation oder Einschränkung; diese ist diejenige / Negation, welche Realität enthält. Die Limitation der Einschränkung bezieht sich sehr auf die Quantität. Realität ist, dessen Begriff schon an sich selbst ein Seyn bedeutet; Negation ist, dessen Begriff an sich selbst ein Nichtseyn ist. Ein jedes Ding ist Realität. Die Dingheit, so zu sagen, beruht bloß auf Realität. Die Vollkommenheit eines Dinges überhaupt, ist nichts anders, als wie die Größe der Realität. Schlechthin vollkommen ist aber ohne alle Negation, und das ist die größte Realität. Ein ens omnimode reale ist also, im metaphysischen Verstande, das vollkommenste.

Das singulare und universale.

Ens universale läßt sich nicht denken, und ist nur conceptus entis; ens omnimode determinatum est ens singulare. Der scholastische Streit zwischen den Realisten und Nominalisten, war über die Frage: ob die universalia bloße Dinge, oder nur Namen wären? Ein Individuum oder ens singulare ist das, in so fern es an sich durchgängig bestimmt ist. Alle Differenz ist entweder numerica, (diese entweder eodem numero oder diverso), oder generica, oder specifica.

Vom totali und partiali.

Der Begriff vom Ganzen liegt in der Quantität. Vieles, in so fern es Eins ist, ist die Allheit. Id, in quo est omnitudo plurium, est totum. Sowohl / das quantum, als das compositum, enthalten den Begriff der Vielheit. Der Begriff des compositi ist aber allgemein; denn die Theile können hier heterogen seyn. Beim Begriff des quanti wird aber immer vorausgesetzt, daß die Theile gleichartig sind. Also jedes quantum ist

ein compositum; aber nicht ein jedes compositum ist ein quantum. Vom quanto sowohl, als composito frage ich: Existirt es als ein Ganzes, oder nur als Theil? Alle Theile, die zu einem composito gehören, heißen compartes. Ein Ding, was nur als Theil eines Ganzen gedacht
 5 werden kann, ist ein ens incompletum. Jedes quantum ist multitudo; jedes quantum muß also auch aus homogenen Theilen bestehen. Eine unendliche Menge aber ist größer als alle Zahl, und wir können von ihr keinen deutlichen Begriff haben. Jedes quantum ist entweder continuum, oder discretum. Ein quantum, durch dessen Größe die Menge
 10 der Theile indeterminirt ist, heißt: continuum; es besteht aus so vielen Theilen, als ich ihm geben will; es besteht aber nicht aus einzelnen Theilen. Jedes quantum hingegen, durch dessen Größe ich die Menge seiner Theile vorstellen will, ist discretum. Ein quantum discretum muß unterschieden werden vom quanto continuo, welches als discretum
 15 vorgestellt wird. Ein quantum, in welchem ich die Theile bestimme, ist discretum, nicht aber per se, an sich selbst. Ein quantum continuum per se ist, in welchem die Zahl der Theile unbestimmt ist; ein quantum discretum per se ist, in welchem von uns die Zahl der Theile willkühr/lich bestimmt wird. Numerus heißt daher quantum 52
 20 discretum. Durch die Zahl stellen wir uns jedes quantum als discretum vor. Wenn ich mir einen Begriff vom quanto discreto mache: so denke ich mir eine Zahl. Partes assignabiles sind die Theile, die, mit einander verbunden, einen Zahlbegriff machen. Multitudo, die sich in einem quanto continuo denken läßt, ist allemal omni assignabili major.
 25 Etwas ist größer als das andere, wenn dies nur dem Theile jenes gleich ist. Etwas in ein größeres verändern, heißt vermehren, und Etwas in ein Kleineres verändern, ist vermindern. Jedes quantum kann vermehrt, oder vermindert werden. Ein quantum, das gar nicht vermindert werden kann, heißt minimum. Bey dem quanto continuo läßt
 30 sich kein minimum denken; denn jeder Theil ist wieder ein quantum, mithin giebt es kein Kleinstes. Es giebt auch keine kleinste Zeit; denn jeder kleine Theil ist wieder ein quantum continuum, das aus Theilen besteht. Solche Begriffe nennt Leibnitz conceptus deceptores. Raum und Zeit sind quanta continua. Ein Größtes und Kleinstes in dem
 35 Raume und in der Zeit läßt sich nicht denken. Der Raum, in dem alle assignable Theile enthalten sind, heißt der unendliche oder absolute Raum. Die Zeit, in der alle assignable Theile enthalten sind, ist die Ewigkeit. Dieses sind aber Ideen, die wir nicht fassen können.

Alle Größen (quantitates) kann man zweifach betrachten: entweder extensiv oder intensiv. Es giebt Gegenstände, in denen wir keine Menge von gleichartigen Theilen unterscheiden; dies ist die intensive Größe. Diese Größe ist der Grad. Die Gegenstände, in denen wir eine Menge von gleichartigen Theilen unterscheiden, haben extensive Größe. Die intensive Größe ist die Größe des Grades, und die extensive Größe ist die Größe des Aggregats. Alles, was im Raum und in der Zeit vorgestellt wird, hat extensive Größe. Alle Realität im Raume und in der Zeit hat einen Grad. — Es kann etwas Einfaches als Größe gedacht werden, obgleich keine Menge dabei statt finden kann; also als intensive Größe.

Vom Grade der Möglichkeit.

Die innere Möglichkeit hat keinen Grad; denn wir können sie nur nach dem principio contradictionis erkennen. Die hypothetische aber hat einen Grad, weil jede hypothesis ein Grund ist, und jeder Grund hat eine Größe. Jeder Grund hat einen Grad; aber die Folgen können wieder extensiv und intensiv betrachtet werden. Ein Grund, der viele Folgen hat, heißt ein fruchtbarer Grund. Ein Grund, der große Folgen hat, heißt ein wichtiger Grund.

Die hypothetische Möglichkeit kann als verschwindend angesehen werden, weil sie ins Unendliche verringert / werden kann. Man redet in den philosophischen Schulen von der Größe der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Die transcendente Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit haben gar keine Größe, und können sich nach der Größe gar nicht vergleichen lassen. Der Größe nach können Dinge nur mit einem Dritten verglichen werden, aber nicht mit ihrem eigenen Wesen, wie bei der transcendentalen Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Allein die Uebereinstimmung eines Dinges mit einem Grunde kann größer oder kleiner seyn. Die Uebereinstimmung mit dem zureichenden Grund ist die größte Conformität.

Von der Substanz und dem Accidens.

Die Relation ist dreifach: die Relation der Urtheile des Subjects zum Prädicat; die Relation eines Grundes zur Folge, und die Relation der Glieder der Eintheilung zu dem eingetheilten Begriffe. Der

Relation nach sind die Urtheile: kategorisch, hypothetisch und disjunctiv. Diesen correspondiren die Kategorien der Subsistenz, der Inhärenz und des commercii. Substanz ist das, was an sich selbst nur als Subject existirt; Accidens, was nur als Prädicat oder Determination eines Dinges existirt, oder dessen Existenz bloß Inhärenz ist. Dessen Existenz bloß Subsistenz ist, ist Substanz. Wenn Einige meinen, Substanzen könnten auch als Inhärenzen existiren, nur sey es nicht nothwendig; so ist dies unrichtig.

/Accidentia sind die Arten, die Existenz eines Dinges zu denken, 55
 10 und nicht verschiedene Existenzen; so wie Locke sagt, daß die Substanz ein Träger der Accidenzien sey, daher sie auch substratum heißt. Das Verhältniß der Accidenzien zur Substanz ist nicht das Verhältniß der Ursache zur Wirkung. Substanz kann wohl als rationatum existiren, aber nicht als Prädicat. Dies sind ganz verschiedene Begriffe. Wir kennen zwar die accidentia, aber nicht das substantiale.
 15 Dies ist das Subject, welches existirt nach Absonderung aller accidentia, und das ist uns unbekannt, denn wir kennen nur die Substanzen durch die accidentia. Dieses substantiale ist das Etwas überhaupt. Von einem Dinge kann ich nicht etwas anders erkennen,
 20 als durch Urtheile, und diesen liegen immer Prädicate zum Grunde. Substanzen können wir nur durch Accidenzien erkennen. Durch die Vernunft a priori können wir nicht einsehen, wie etwas nur als Subject, und etwas wieder als Prädicat vom andern existiren könne. Die Möglichkeit zu subsistiren, die Unmöglichkeit zu subsistiren, und die
 25 Nothwendigkeit zu inhären, können wir a priori nicht einsehen. Daß wir aber das substantiale nicht einsehen können, sondern bloß die accidentia, kömmt daher: weil wir gar zu kurzsichtig sind, und weil der Verstand nur durch Begriffe denken kann, und Begriffe sind weiter nichts als Prädicate. Cartesius sagte: Substanz ist dasjenige,
 30 was zu seinem Daseyn kein Daseyn eines andern Dinges erfordert; d. i. was existirt, ohne die Folge eines an/dern Dinges zu seyn. Das ist 56
 aber keine Substanz, sondern ein independents. Diesem Begriffe folgte auch Spinoza, welches die Ursache seines Irrthums war. Die Existenz einer Substanz ist die Subsistenz, die Existenz eines accidentis ist die
 35 Inhärenz. — Wir haben unter den Substanzen und Accidenzien auch ein Princip; dies ist das Princip der Beharrlichkeit der Substanzen. Alle Philosophen haben den Satz der Beharrlichkeit der Substanz gebraucht. Dieser Satz ist von der alleräußersten Wichtigkeit; denn ohne ihn ist keine Physik möglich. Die Veränderung wollen wir

nennen: vicissitudo, und die Beharrlichkeit: perduratio oder stabilitas. Alle Veränderungen setzen ein Subject voraus, worauf die Prädicate folgen. Der Begriff der Veränderung setzt beständig die Beharrlichkeit der Substanz voraus. Warum aber etwas nothwendig beharre, begreifen wir nicht.

5

Von der Kraft.

In dem Begriffe der Kraft liegt der Begriff der Ursache. Die Substanz wird betrachtet als Subject, und dieses als Ursache. Accidens ist darum etwas Reales, weil es inherendo und nicht für sich selbst existirt. Causalität ist die Bestimmung eines andern, wodurch es nach 10 allgemeinen Regeln gesetzt wird. Der Begriff des respectus oder der Beziehung der Substanz zu der Existenz der Accidenzien, in so fern sie den Grund derselben enthält, ist Kraft. Alle Kräfte werden ein/ge- 15 theilt in primitive oder Grundkräfte, und in derivative oder abgeleitete Kräfte. Wir suchen die vires derivativae auf die primitiven Kräfte zu reduciren. Alle Physik, so wohl der Körper als Geister, welche letztere Psychologie genannt wird, läuft darauf hinaus: die verschiedenen Kräfte, die wir nur durch Beobachtungen kennen, so viel als möglich auf Grundkräfte zu leiten.

Qualitas occulta ist eine verborgene Eigenschaft der Dinge; denn es 20 sind uns sehr viele Eigenschaften der Dinge unbekannt, z. E. die wahre Ursache der magnetischen Kraft; die Ursache, warum Salpeter das Wasser kalt mache, und andere mehr.

Vom Zustande.

Der Zustand bedeutet die durchgängige Bestimmung eines Dinges 25 in der Zeit. Einem nothwendigen Wesen kann kein Zustand zugeschrieben werden; denn wenn der äußere Zustand verändert wird, so wird das Ding selbst verändert. Von Gott kann also das Wort Zustand gar nicht gebraucht werden. Gott hat keinen Zustand. Er steht zwar im Verhältnisse mit äußern Dingen, allein diese afficiren 30 ihn nicht, sondern nur die Welt, und deßwegen ist er unveränderlich.

Was heißt handeln?

Handeln und Wirken kann nur Substanzen zugeschrieben werden. 58 Die Handlung ist die Bestimmung der Kraft einer Substanz als einer

Ursache eines gewissen accidentis. Causalitas ist die Eigenschaft einer Substanz, in so fern sie als Ursache eines accidentis betrachtet wird. Durch Veränderungen können wir die Kräfte der Dinge erkennen. Actio ist entweder immanens oder transiens. Wenn eine innere Handlung oder actio immanens verrichtet wird, so heißt es: die Substanz actuiert. Actio transiens wird auch influxus, der Einfluß, genannt. Dem influxus correspondirt offenbar das Leiden, der innern Handlung aber nicht. Das Leiden ist die Inhärenz eines accidentis einer Substanz durch eine Kraft, die außer ihr ist. *Commercium est relatio substantiarum mutuo influxu.* Vermögen und Kraft sind unterschieden. Bei dem Vermögen stellen wir uns nur die Möglichkeit der Kraft vor. Zwischen Vermögen und Kraft liegt der Begriff des *conatus*, der Bestrebung. Wenn der Bestimmungsgrund zu einer Wirkung innerlich zureichend ist, dann ist eine todte Kraft. Wenn er aber innerlich und äußerlich zureichend ist, dann ist eine lebendige Kraft. Der Kraft, die bloß innerlich zureichend ist, ohne daß sie die Wirkung hervorbringen kann, ist allemal eine entgegengesetzte Kraft entgegen, die ihre Wirkung hindert, ein *impedimentum*. So bald also das *impedimentum* aufgehoben wird, so wird die todte Kraft lebendig.

Ein Vermögen, das zureichend ist zu allerlei Dingen, ist *habitus*, Fertigkeit. Dabei man zu unterscheiden hat: Wirken, handeln und thun. Handeln / (*agere*) kann alles mögliche enthalten, respective auf das *rationatum* der Handlung. Actio ist, wenn eine reale Folge daraus entspringt. Thun (*facere*), heißt handeln aus Freiheit; *factum* wird allemal nur einer handelnden Substanz beigelegt. —

Das *impedimentum* ist entweder formale oder reale; *impedimentum formale* s. *negativum* ist der Mangel; *impedimentum reale* s. *positivum* besteht in einer wirkenden Ursache, die der andern entgegen steht. —

Vom Einfachen und Zusammengesetzten.

Der Begriff eines *compositi* setzt Theile voraus. Wenn die Theile eines *compositi* vor der Composition gegeben werden können, so ist es ein *compositum reale*. Können sie aber nicht vor der Composition gegeben werden, so ist ein *compositum ideale*. Es scheint zwar, als wenn die Theile vor der Composition immer gedacht werden könnten, und es also keine *composita idealia* gäbe; es giebt aber wirklich solche, als Raum und Zeit. Im Raum kann man sich keine Theile denken, ohne zuerst das Ganze zu denken.

Compositum substantiale ist, welches aus Substanzen zusammengesetzt ist. Die Composition ist eine Relation; vor der Relation muß ich mir die correlata denken können. Compositum substantiale est
 60 *complexus plurium substantiarum in uno nexu.* Ein / *complexus* ist noch nicht allemal ein *compositum*; ich darf es mir nur als ein 5
compositum denken; z. B. die unsichtbare Kirche; die dazu gehören, sind in der Idee zusammengesetzt. Ein *compositum formale* ist, dessen Theile nicht anders vorgestellt werden können, als in der Zusammensetzung; sie lassen sich abgesondert nicht denken. Ich kann mir wohl Theile vom Raum vorstellen: aber die Idee des Ganzen liegt dabei 10
 immer zum Grunde. Es ist nur ein einiger Raum. —

Ortus et interitus sind keine Veränderungen. Die Schöpfung ist keine Veränderung. Die *succedirenden* Bestimmungen in dem Dinge sind Veränderungen; diese Bestimmungen in dem Dinge entstehen oder vergehen; das ist *mutatio*. Das Ding entsteht, heißt: das Seyn 15
 folgt aufs Nichtseyn. Es setzt allemal eine Zeit voraus. Das Entstehen ist das Daseyn, worauf die ganze Dauer folgt. Das Vergehen ist das Nichtseyn, welches auf die ganze Dauer folgt.

Die Hauptfrage ist: ob ein *compositum substantiale* aus einfachen Substanzen bestehe? Wenn ich mir ein *compositum substantiale* 20
 denken will, wie ist dies wohl anders möglich, als durchs *commercium*, in so fern sie wechselseitigen Einfluß auf einander haben? Denn *commercium* besteht im *influxu mutuo*. In jedem *composito* *substantiali* ist Materie und Form. Materie ist die Substanz; die Form ist die Relation der Substanzen. Also kann ich mir in jedem *comp. subst.* 25
 einfache Theile denken. Der Hauptgrundsatz hierbei ist: In allen
 61 Veränderungen / der Welt beharrt die Materie, die Form wird verändert. Die Substanz vergeht nicht. Dies Gesetz der *Perdurabilität* der Substanz ist mit dem Gesetz der Causalität, daß nichts ohne Ursache geschieht, zu vergleichen, und geht zu gleichen Paaren. Alle 30
 Veränderungen sind Entstehen oder Vergehen der *accidentium*. Nehmlich: Wenn wir die Dinge in der Zeit betrachten und den Wechsel der Zeit, so können wir sagen: der Zustand aller Dinge ist fließend, es ist alles im Fluß der Zeit. Wir würden dies aber nie bemerken können, wenn nicht etwas Beharrliches wäre; die Zeit, die 35
Succession der verschiedenen Dinge könnte nie wahrgenommen werden, wenn alles wechselte, nichts Beharrliches wäre. Aller Wechsel, alle Veränderung erfordert zu gleicher Zeit etwas Beharrliches, wenn unsere Erfahrung davon möglich seyn soll. Die Substanz beharrt; nur

die Aecidenzien verändern sich. Das Weechselnde ist immer mit dem Beharrlichen verbunden, und die Bestimmung des Daseyns entweder in der Zeit, oder im Raum, ist nur möglich, wenn etwas beharrlich ist. Es ist keine Möglichkeit der Erfahrung, daß Veränderungen vorgehen, wenn nicht etwas beharrt. Um es nur mit etwas Grobem zu vergleichen, so würde der Schiffer auf dem Meer, wenn sich das Meer mit bewegte, seine Bewegungen nicht beobachten können: wenn nicht etwas Beharrliches wäre, etwa eine Insel, an der er merken könnte, wie er sich fortbewegte.

10

/ Von Raum und Zeit.

62

Wenn ich alles Daseyn der Dinge wegnehme, so bleibt doch noch die Form der Sinnlichkeit übrig; d. h. Raum und Zeit; denn diese sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern Eigenschaften in unsern Sinnen; sie sind nicht objective, sondern subjective Eigenschaften. Raum und Zeit kann ich mir daher a priori vorstellen; denn sie gehen vor allen Dingen vorher. Raum und Zeit sind die Bedingungen des Daseyns der Dinge, sind einzelne Anschauungen und nicht Begriffe. Diese Anschauungen betreffen keinen Gegenstand; sind leer, sind bloße Formen der Anschauungen. Raum und Zeit sind nicht Dinge selbst, nicht Eigenschaften, nicht Beschaffenheit der Dinge, sondern Form der Sinnlichkeit. Sinnlichkeit ist die Receptivität, die Empfänglichkeit, affieirt zu werden. Die Formen der Anschauung haben keine objective Realität, sondern blos subjective. Wenn ich den Raum als ein Wesen an sich annehme, so ist der Spinozismus unwiderleglich, d. h. die Theile der Welt sind Theile der Gottheit. Der Raum ist die Gottheit; er ist enig, allgegenwärtig; es kann nichts außer ihm gedacht werden; es ist alles in ihm. — Die Zeit ist entweder protensive oder extensive oder intensive; protensive, in wie fern eine nach der andern folgt. Das extensive geht auf die Menge der existirenden Dinge zu gleicher Zeit; das intensive auf die Realität. Der Raum kommt nur vor bei Dingen, als Erseheinungen. Die Erseheinungen lehren uns nicht, / wie die Dinge sind, sondern wie sie unsere Sinne affieiren. Eine einfache Substanz kann nicht ausgedehnt seyn. — Divisio ist entweder logiseh, metaphysiseh oder physiseh. Logiseh ist die Theilung des puren Begriffs. Ein jeder Begriff hat eine sphaeram; die sphaera kann eingetheilt werden. So der Begriff des Menschen; der Begriff des Thieres faßt schon wieder

mehr in sich. Dies sind Eintheilungen nicht Theilungen. Die metaphysische Theilung besteht in der Unterscheidung der Theile; die physische in der Trennung der Theile. Raum und Zeit können metaphysisch, aber nicht physisch getheilt werden, d. h. sie können nicht getrennt werden. Die Unterscheidung der Theile ist keine Trennung. Theilbar ist alles, was ausgedehnt ist. Jeder Theil der Materie ist beweglich, jede Bewegung ist Trennung. Divisio ist vel quantitativa vel qualitativa. Die erste ist die Theilung der Substanzen, in so fern sie aus gleichartigen Theilen bestehen; die letztere die Theilung der Substanzen, in so fern sie in ungleichartige Theile geht; diese heißt Scheidung. Solche Scheidung muß manchmal in Gedanken geschehen.

Vom Endlichen und Unendlichen.

Der Begriff des maximi gehört zum Begriff des quanti, der Menge; die omnitudo aber zum Begriff des toti, des Ganzen. Das maximum ist ein relativer Begriff, d. h. es giebt mir keinen bestimmten Begriff. So kann ich sagen: dieser Mensch ist der Gelehrteste, nemlich unter vielen Gelehrten; dann weiß ich aber noch nicht, wiegelehrt er ist; unter andern kann er wieder der Ungelehrteste seyn. Die omnitudo ist ein absoluter Begriff. Der Begriff des infiniti ist von beiden sehr unterschieden. Das infinitum ist eine Größe, von der kein bestimmtes Maaß angegeben werden kann. Jede Größe ist unendlich, wenn es unmöglich wird, sie zu messen und zu schätzen; die Unmöglichkeit liegt aber im Subject, d. h. in uns. Wenn wir eine Größe messen wollen, so muß sie uns gegeben werden, z. B. eine Ruthe, eine Meile. Den Begriff von Größe drückt immer eine Zahl aus. Ich kann sie zwar ansehen; aber um die Größe durch einen Begriff auszudrücken, muß ich eine Einheit, die ich etliche Mal nehme, haben, um auf solche Art die gegebene Größe messen zu können, und einen bestimmten Begriff davon zu erlangen. Der Weltraum ist das größte quantum, von dem ich keinen bestimmten Begriff angeben kann, das nicht gemessen werden kann.

Unendlich kann eigentlich im zwiefachen Verstande genommen werden. Im erstern ist der Begriff des Unendlichen ein reiner Verstandesbegriff, und dann heißt es: infinitum reale, d. h. in welchem keine Negationen sind, d. i. keine Limitationen. Im zweiten Verstande bezieht sich der Begriff des Unendlichen auf den Raum und die Zeit, folglich auf die Gegenstände der Sinne; und das ist die mathematische Unendlichkeit, welche durch die successive Addition

von Einem zu Einem entsteht. Man sagt: der Raum ist unendlich, /
d. h. der Begriff von der Größe des Raums ist niemals total. Beim 65
infinito reali denke ich mir die *omnitudinem*, und ich habe also einen
bestimmten Begriff; aber beim *infinito mathematico* kann ich mir die
5 *omnitudinem collectivam* niemals denken. Das *infinitum mathematicum*
heist ein *quantum in infinitum datum s. dabile*. Datum geht auf
den Raum, und *dabile* auf die Zahl. Ueber eine jede Zahl kann ich
noch eine größere hinzuthun, und ich kann es mir denken; aber das
infinitum mathematicum datum übersteigt alle menschliche Er-
10 kenntnißkraft. Es soll seyn die Totalität der Erscheinungen.
Die Größe der Erscheinungen kann nicht gegeben werden; denn die
Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, und hat keine Größe. Es ist
dies also bloß die Größe meines progressus im Raum und in der Zeit.
Aus dem Begriff des *entis realis* und seiner realen Unendlichkeit läßt sich
15 auf seine mathematische Unendlichkeit nicht schließen. Das Wort Un-
endlichkeit ist in diesem Falle nicht einmal schicklich. Man nennt aber
das *ens reale* unendlich, weil dies Wort zugleich unser Unvermögen an-
zeigt. Was aber die reale Unendlichkeit mit der mathematischen oder
der Zahl für ein Verhältniß hat, können wir nicht begreifen.
20 Wären Raum und Zeit Eigenschaften der Dinge an sich selbst, so
wäre zwar die Unendlichkeit der Welt unbegreiflich, aber deßwegen
nicht unmöglich. Sind aber Raum und Zeit nicht Eigenschaften der
Dinge an sich selbst; so fließt aus der Unbegreiflichkeit schon die 66
Unmöglichkeit einer unendlich gegebenen Welt.

25 Von der Einerleiheit und Verschiedenheit.

Im Grunde betrachtet gehören diese Begriffe in die Logik; sie
kommen aber hier vor wegen des Satzes von Leibnitz, des *principii*
identitatis indiscernibilium. Das *principium identitatis indiscerni-*
bilium ist: Dinge, die in allen Merkmalen übereinkommen, sunt
30 *numero eadem*. Interne totaliter eadem non sunt diversa. (Die innern
Bestimmungen eines Dinges sind *qualitas* und *quantitas*.) Das ist aber
falsch. Wenn wir uns Dinge durch den Verstand denken, die ganz
gleich sind, in allen Merkmalen übereinkommen; so sind sie offenbar
numero eadem, als *noumena*. Allein bei den Gegenständen der Sinne
35 ist's anders, denn alle Theile des Raums sind außer einander, sind
schon äußere Bestimmungen. Die Gegenstände im Raum sind darum
schon *plura*, weil sie im Raume sind. Z. B. wenn zwei Wassertropfen

oder Eier, die der innern Bestimmung nach, der Quantität und Qualität nach, ganz gleich wären, in allem übereinkämen (ob man es gleich in der Natur nicht findet); so wären sie doch verschieden (nicht numero eadem); eben weil sie an verschiedenen Orten sind, eines außer dem andern, nicht in uno eodemque loco. —

67 Der Augenblick ist die Grenze der Zeit; er ist / das, was das positum determinirt. Er ist das, was der Punkt im Raum ist; daher man ihn auch Zeitpunkt nennt. Die Zeit besteht aber nicht aus Augenblicken; denn ich kann diese mir nicht eher denken, als bis ich eine Zeit habe; die Grenze des Dinges nicht eher, als das Ding selbst. 10 Die Bestimmung der Größe eines Dinges durch die Vergleichung mit der Einheit heißt die Messung. Der Begriff der Dimension gehört auch nicht in die Metaphysik. Der Raum hat drei Dimensionen, die Zeit aber nur eine. Dimension ist eigentlich die Vorstellung von der Größe eines Dinges, das aber der Form nach von den andern unter- 15 schieden ist. Die Zeit, die mit den Gedanken von der Zeit zugleich ist, ist die gegenwärtige; die auf die Gedanken folgt, ist die künftige; die vorhergeht, die vergangene Zeit. Das Daseyn, das aufs Nichtseyn folgt, ist der Anfang. Das Nichtseyn, das aufs Daseyn folgt, ist das Ende.

Alles, was existirt in der Zeit, existirt entweder in instanti oder 20 perdurable. Die Dauer ist die Größe des Daseyns eines Dinges. Das Daseyn, das kleiner ist, als alle Zeit, ist ein Augenblick; er ist die Grenze der Zeit. Das Daseyn, das größer ist, als alle Zeit, oder die Zeit ohne Grenze, ist die Ewigkeit. Sempiternitas ist die künftige unendliche Dauer, ob man gleich nicht auf den unendlichen Anfang 25 sieht. Die Ewigkeit, als ein Verstandesbegriff, ist nur eine uneingeschränkte Dauer; aber die Ewigkeit in der Zeit ist sempiternitas. Mit dem Begriffe der Schranken, der ein reiner Verstandesbegriff 68 ist, ist verwandt der Begriff / der Grenzen, der ein mathematischer Begriff ist; so wie der Begriff der Unendlichkeit. Das Maaß eines 30 Dinges an sich selbst ist die Allheit, und dies ist die absolute Größe, welche der eigentliche Maaßstab der Dinge ist, denn alle Dinge sind durch Einschränkung dieser Totalität möglich. Der Begriff der Grenze gehört nur zu den phaenomenis, aber der der Schranken zu den noumenis. Der körperliche Raum hat zur Grenze die Fläche, der 35 Flächenraum die Linie, und die Linie den Punkt. Punkt ist die determinirte Stelle des Raums. Punkt ist im Raum, aber kein Theil desselben. limes ist die Negation, ut ens non sit maximum. Die Zeit hat aber nur eine Grenze, nämlich den Augenblick.

Von der Ursache und Wirkung.

Zwischen Ursache und Grund ist zu unterscheiden. Was den Grund der Möglichkeit enthält, ist ratio oder principium essendi. Der Grund der Wirklichkeit principium fiendi ist causa. Was den Grund von
 5 etwas enthält, heißt überhaupt principium. Die Ursache ist das, was den Grund von der Wirklichkeit der Bestimmung oder der Substanz enthält. Die drei Linien im Triangel sind zwar der Grund, aber nicht die Ursache. Ursache wird auch gebraucht von der Negation; z. B. die Unaufmerksamkeit ist die Ursache der Irrthümer. Jede Ursache
 10 muß an sich selbst etwas Reales seyn, denn was der Grund der Wirklichkeit ist, ist etwas Positives. / Das rationatum der Ursache ist 69 causatum. Was ein causatum von einer causa ist, ist dependens. Causa, sofern sie kein causatum alterius ist, ist independens. Ens independens est ens a se. Es heißt nicht ens a se, weil es aus sich selbst seyn sollte,
 15 sondern weil es ohne Ursache existirt. Es ist in der Reihe der Wirkungen und Ursachen das Erste. Contingens ist kein ens a se, sondern ein dependens ab alio, also ein causatum. Es ist in der Reihe der Wirkungen und Ursachen ein folgendes Glied.

Ein zufälliges Wesen ist auch nothwendig, aber nur bedingt nothwendig; entia a se sind aber absolut nothwendig. Alles ist also ent-
 20 weder absolut oder hypothetisch nothwendig; denn wär es zufällig, so gälte es nur vom Subjecte und nicht vom Objecte. Zufällig ist das, dessen Nichtseyn möglich ist. Dies Nichtseyn kann ich nicht nach dem Satze des Widerspruchs erkennen. Die absolute Zufälligkeit, so
 25 wie die absolute Nothwendigkeit eines Dinges können wir weder aus der Vernunft noch Erfahrung einsehen, sondern bloß ihre relative Contingenz oder Nothwendigkeit. Ob etwas an sich zufällig ist, kann man a priori aus bloßen Begriffen nicht erkennen; denn ich kann mir
 30 alles wegdenken; das Gegentheil von allen Dingen ist möglich, denkbar; es widerspricht sich in meinem Begriffe darin nichts. Aus der nachfolgenden Veränderung des Dinges, oder aus dem Nichtseyn, kann ich nicht auf die Zufälligkeit schließen, so wenig wie aus dem
 Daseyn auf die Nothwendigkeit des Daseyns. Denn es ist hier / die 70 Frage: ob ein Ding in derselben Zeit, in demselben Augenblick seyn
 35 oder nicht seyn könnte. Dies kann ich aber unmöglich einsehen. Wir nehmen zwar ein absolut nothwendiges Wesen an, wir können aber nicht einsehen, wie ein höchstes Wesen absolut nothwendig existiren könne; denn das Gegentheil, das Nichtseyn, ist denkbar,

d. h. es widerspricht sich davon in meinem Verstande nichts. Die Contingenz der Dinge können wir nur am Entstehen und Vergehen der Dinge erkennen, und nicht aus dem bloßen Begriffe; das ist zufällig, was wird, was vorher nicht war, und umgekehrt. Contingens heißt eigentlich das, was sich zuträgt, und ein solches muß eine Ursache haben. Das, was geschieht, ist entweder Entstehen oder Vergehen, oder bloß Veränderung eines Dinges. Veränderung gehört bloß zum Zustande; und dann kann ich sagen: sein Zustand ist zufällig, aber darum ist das Ding selbst nicht zufällig; nur aus dem Entstehen und Vergehen kann ich auf die Zufälligkeit des Dinges selbst schließen. Die Zustände müssen also eine Ursache haben; aber nach der Ursache der Materie frage ich niemals. Das, was den Grund von etwas enthält, heißt, wie schon erinnert, principium. Was den Grund der Wirklichkeit enthält, heißt causa oder principium fiendi; was den Grund der Möglichkeit enthält, heißt principium essendi. Was den Grund der Erkenntniß enthält, heißt principium cognoscendi. Mehrere Ursachen zusammen können Ursachen von der Wirklichkeit eines Dinges seyn; und dann heißen sie concausae. Causa solitaria, wenn nur eine Ursache / ist. Die concausae sind entweder coordinirt oder subordinirt; subordinirt, wenn eine concausa das causatum der andern ist. Sind aber mehrere concausae Ursachen eines causati; so sind sie coordinirt. Causae coordinatae concurrunt, aber nicht subordinirte. Eine jede causa ist dann complementum ad sufficientiam, und als ein Ergänzungsstück des causati anzusehen; sie sind einander coordinirt. Gott allein ist causa solitaria; alle andern Ursachen sind ihm subordinirt, keine aber coordinirt.

Causa efficiens. Vieles enthält zwar den Grund einer Sache, ist aber nicht die wirkliche Ursache. Es giebt eben sowohl positive als negative Ursachen. Causa efficiens ist eine Ursache durch einwirkende Kraft. Die conditio sine qua non ist eine Bestimmung der Dinge, die zwar nicht negativ ist, aber auch nicht wirkende Ursache heißt, ob sie gleich zur Ursache gerechnet wird. So ist bei der Kanonenkugel das Pulver conditio sine qua non; causa efficiens aber der Soldat, der die Kanone abbrennt. Unter den coordinirenden Ursachen ist die eine principalis, die andere secundaria. Wenn eins die causa principalis ist, und die andere minus principalis, so ist die letzte causa auxiliaris. Causae instrumentales sind causae subordinatae, sofern sie quoad causalitatem durch die causa principalis bestimmt werden, z. B. die Soldaten. Was der causa instrumentalis zugeschrieben wird, wird

unmittelbar der *causa principalis* zugeschrieben, wenn sie nämlich von der *causa principalis* vollkommen / abhängt. Hängt sie von der *causa principalis* nicht vollkommen ab, so wird es der *causa principalis* nicht vollkommen zugeschrieben, sondern es ist alsdann *causa*
 5 *spontanea*; z. B. was der Bediente thut, so fern er vom Herrn vollkommen eine Vollmacht hat; das wird dem Herrn als *causa principalis* zugeschrieben, aber nicht in den Stücken, wo er vom Herrn nicht abhängt.

Eine einzelne Handlung sammt deren Effecten heißt Begeben-
 10 heit. Das Verhältniß, worin eine Begebenheit geschieht, ist ein Umstand (*circumstantia*). Diese äußere Beziehung ist entweder dem Raume oder der Zeit nach. Dieses Verhältniß von Raum und Zeit machen die Umstände aus. Der Inbegriff aller Verhältnisse des Raums und der Zeit, die zur Begebenheit concurriren, heißt die Gelegenheit.
 15 Also giebt es eine Gelegenheit des Ortes und der Zeit. Die Gelegenheit des Ortes heißt *opportunitas*, und die der Zeit *tempestivitas*. Von der letztern sagt man: sie muß ergriffen werden, weil die Zeit vergeht.

Man sagt: die Umstände verändern die Sache. *Minima circumstantia variat rem*. Concurriren die Umstände nicht; so verändern sie die Begebenheit nicht. *Posita causa ponitur effectus* fließt schon aus dem vorigen. Aber *sublata causa tollitur effectus* ist eben so gewiß; *sublato effectu tollitur causa* ist nicht gewiß, sondern *tollitur causalitas causae*. *Qualis causa, talis effectus*, heißt nicht: die Ursache ist der Wirkung ähnlich; denn Ursache und Wirkung ist nicht ein
 25 Verhältniß der Aehnlichkeit, oder / eine Verknüpfung in den Be- griffen, sondern in den Sachen. Es bedeutet: daß die Wirkungen sich verhalten wie die Ursachen derselben; oder: die Ursachen benennen wir nur nach den Wirkungen. Ist also eine andere Wirkung; so muß auch die Ursache einen andern Namen haben. Aber tautologisch
 30 dürfen Ursache und Wirkung nicht gedacht werden; denn sie sind ganz verschiedene Sachen. Der Satz: „die Wirkung muß der Ursache, und umgekehrt, ähnlich seyn“, ist nur anwendbar auf die Physiologie der organisirten Wesen. *Effectus testatur de causa*. Wir können etwas schon als Wirkung ansehen, che wir die Ursache kennen; z. B.
 35 alles Zufällige. Diesen Satz muß man aber nur so verstehen: *effectus testatur de causa quoad qualitatem causalitatis*; denn durch das Ganze aller unmittelbaren Wirkungen erkenne ich die *vires efficientes causae*; aber nur der Causalität nach. Demnach können wir Gott nicht ganz erkennen, sondern nur so viel, als er sich durch die Welt

geoffenbaret hat, nach Proportion der Größe der Welt. Die Erkenntniß von Gott ist also nur der Erkenntniß von der Wirkung Gottes gleich. Nun beruht es darauf, wie groß meine Kenntnisse von den Wirkungen Gottes sind. Also ist der Satz nicht stricte zu nehmen: *Effectus testatur de causa.*

Dieser nexus ist der nexus causalis, besonders effectivus. Dieser nexus effectivus ist hauptsächlich vom nexu finali zu unterscheiden, und zwar in der Methode zu philosophiren, damit wir nicht den nexum finalem dem effectivo substituiren. Z. B. warum / heilt eine Wunde im Körper zu? Wollte man antworten: das hat schon die Vorsicht angeordnet; so wäre dies der nexus finalis, aber nicht effectivus. Ich will hier die Ursache wissen, wie es geschieht; den nexum effectivum einzusehen, ist wahre Philosophie. Komme ich in der Untersuchung der Ursachen nicht fort, und berufe mich auf das principium des nexus finalis; so ist dies eine *petitio principii*. Viele Philosophen nahmen das principium nexus finalis an, und glaubten auch, vieles daraus zu erfinden. So nahm z. B. Leibnitz an, daß ein Lichtstrahl von einem Orte zum andern den kürzesten Weg durchlaufe; woraus er hernach die Gesetze der Dioptrik herleitete. Epicur verwarf gänzlich den nexum finalem; Plato hingegen nahm ihn ganz an. Beides ist falsch; es muß verbunden werden. Ich muß suchen, alles aus Ursachen herzuleiten, so viel es nur immer angeht; und dann auch ein Wesen annehmen, welches alles zweckmäßig eingerichtet hat. — Nehme ich den nexum finalem allein, so weiß ich doch nicht alle Zwecke; ja ich kann mir selbst Zwecke denken, die auf Chimären beruhen können, und an der Ursache gehe ich vorbei. Dies ist aber ein großer Schade für die Untersuchung. Sich allein auf den nexum finalem berufen, ist ein Polster der faulen Philosophie. Zuerst muß man in der Philosophie alles aus Ursachen, also nach dem principio nexus effectivi herzuleiten suchen. Und wenn es auch sehr oft fehlt, so ist es doch keine vergebliche Bemühung; denn die Methode und der Weg, etwas auf solche Art / zu untersuchen, ist der Philosophie und dem menschlichen Verstande gemäß. Es sind viele Voraussetzungen falsch; allein wenn man darin zu untersuchen fortfährt, so entdeckt man zuweilen wider Vermuthen andre Wahrheiten. Z. B. Rousseau setzte zum Voraus: der Mensch sey von Natur gut, und alles Böse entspringe daher, weil man es nicht abhalte; folglich müsse die Erziehung negativ seyn, und die Menschen sollten durch die Erziehung vom Bösen abgehalten werden. Dies gefällt sehr; obgleich

das Princip falsch ist. Wenn ich aber annehme, der Mensch sey böse von Natur; so wird sich keiner bemühen, das Böse zu verhindern, weil es doch schon in der Natur liege. Dann wird die Erziehung in Wünschen an das höchste Wesen beruhen, damit es durch eine über-
 5 natürliche Kraft dem Uebel ein Ende machen möchte.

Man muß also bei dem nexu effectivo bleiben, wenn man auch vor sich sieht, daß man darin nicht überall fortkommt.

Von der Materie und Form.

Schon in der Natur unserer Vernunft liegt dieser Unterschied von
 10 der Materie und Form.

Materie ist das datum, was gegeben ist; also der Stoff. — Die Form aber, wie diese data gesetzt sind, die Art, wie das Mannichfaltige in Verbindung steht. Wir sehen in allen Stücken Materie und Form. Wir finden in unsern Urtheilen und Werken Materie und Form.

15 Die Alten sagten: das universale / oder das genus wäre die Materie, 76 die differentia specifica die Form. Z. B. der Mensch wäre das genus, also Materie; aber gelehrter Mensch, differentia specifica, also die Form. Die Alten hielten viel auf die Form; sie sagten, sie wäre das Wesen der Sachen. Es ist auch ganz richtig; denn wir können in
 20 keinem Stücke die Materie, sondern nur die Form hervorbringen; z. B. alle Künstler und Handwerker. In unserer Seele sind die Empfindungen Materie; aber alle unsere Begriffe und Urtheile sind die Form.

Materie im physischen Verstande ist das substratum der ausgedehnten Gegenstände, die Möglichkeit der Körper. Im transcen-
 25 dentalen Verstande ist aber jedes datum eine Materie, das Verhältniß der dati aber die Form. Transcendentale Materie ist das determinabile; transcendentale Form aber die Determination, oder der actus determinandi. Die transcendentale Materie ist die Realität oder das datum zu allen Dingen. Die Einschränkung aber der Realität macht
 30 die transcendentale Form aus. Alle Realitäten der Dinge liegen gleichsam in der unendlichen Materie, wo man alsdann zu einem Dinge einige Realitäten absondert, welches die Form ist.

Die Materie wird unterschieden in materia ex qua, in qua, und circa quam. — Materia ex qua ist das determinabile selbst; ein Ding,
 35 welches schon determinirt ist. Materia circa quam bedeutet die Materie in ipso determinationis actu; z. B. der Text einer Predigt ist nicht materia ex qua, sondern circa / quam aliquis versatur. — 77

Materia in qua bedeutet das Subject der Inhärenz. Eigentlich bedeutet materia circa quam die Gedanken, wodurch einer Sache die Form gegeben wird. Z. E. der Plan eines Gebäudes ist materia circa quam; aber die Steine, Holz u.s.w. sind die materia ex qua. — Der Unterschied ist sehr fein.

5

Die transcendente Philosophie.

Die transcendente Philosophie ist die Philosophie der Principien, der Elemente der menschlichen Erkenntnisse a priori. Dies ist zugleich der Grund, wie eine Geometrie a priori möglich ist. Es ist aber sehr nöthig zu wissen, wie eine Wissenschaft aus uns selbst kann hervor- 10 gebracht werden, und wie der menschliche Verstand so etwas hat hervorbringen können. Diese Untersuchung wäre wohl in Ansehung der Geometrie nicht so nöthig, wenn wir nicht andere Erkenntnisse a priori hätten, die uns sehr wichtig und interessant sind; z. B. vom Ursprunge der Dinge, vom Nothwendigen und Zufälligen, und ob die 15 Welt nothwendig sey oder nicht. Diese Kenntnisse haben nicht solche Evidenz, wie die Geometrie. Wollen wir daher wissen, wie eine Kenntniß vom Menschen a priori möglich ist; so müssen wir alle Kenntnisse a priori unterscheiden und untersuchen; alsdann können wir die Grenzen des menschlichen Verstandes bestimmen, 20 und alle Chimären, die sonst in der Metaphysik möglich sind, werden 78 unter be/stimmte Principien und Regeln gebracht. Nun theilen wir aber die Principien der menschlichen Erkenntniß a priori ein:

- 1) in die Principien der Sinnlichkeit a priori, und dies ist die transcendente Aesthetik, welche die Erkenntniß und 25 Begriffe a priori von Raum und Zeit in sich faßt; und
- 2) in die Principien der intellectuellen menschlichen Erkenntniß a priori, und dies ist die transcendente Logik. Diese Principien der menschlichen Erkenntniß a priori sind die Kategorien des Verstandes, wie solches schon oben gezeigt worden 30 ist, und diese erschöpfen alles das, was der Verstand a priori in sich faßt, von denen aber hernach noch andere Begriffe können abgeleitet werden.

Würden wir die transcendenten Begriffe so zergliedern; so wäre dies eine transcendente Grammatik, die den Grund der 35 menschlichen Sprache enthält; z. B. wie das praesens, perfectum, plusquamperfectum in unserm Verstande liegt, was adverbialia sind

u.s.w. Ueberdächte man dies, so hätte man eine transcendente Grammatik. Die Logik enthielte den formalen Gebrauch des Verstandes. Dann würde die transcendente Philosophie, die Lehre von den allgemeinen Begriffen a priori, folgen können.

5

/Von der Idee und dem Ideale.

79

Es giebt Erkenntnisse a priori, durch welche die Gegenstände möglich sind. Daß ein Gegenstand bloß durch eine Erkenntniß möglich ist, ist befremdlich; allein alle Ordnungen, alle zweckmäßige Beziehungen sind durch eine Erkenntniß möglich. Z. E. eine Wahrheit ist ohne eine Erkenntniß, die vorhergehet, nicht möglich. Die Erkenntniß a priori, durch welche der Gegenstand möglich ist, ist die Idee. Plato sagte: man müsse die Ideen studieren. Er sagte: die Ideen sind bei Gott Anschauungen, bei Menschen Reflexionen. Zuletzt redete er davon, als ob es Sachen wären. — Die Idee ist unveränderlich; sie ist das Wesentliche, der Grund, durch den die Gegenstände möglich sind.

Ein Urbild ist eigentlich ein Gegenstand der Anschauung, sofern er der Grund der Nachahmung ist. So ist Christus das Urbild aller Moralität. Allein um etwas als ein Urbild anzusehen, müssen wir vorher eine Idee haben, wornach wir das Urbild erkennen können, um es dafür zu halten; denn sonst könnten wir ja nicht das Urbild erkennen, und könnten also hintergangen werden. Haben wir aber eine Idee von Etwas, z. E. von der höchsten Moralität, und wird uns nun ein Gegenstand der Anschauung gegeben, wird uns jemand vorgestellt als ein solcher, der mit dieser Idee congruirt; so können wir sagen: dies ist das Urbild, dem folget nach! — Haben wir keine Idee, so können wir kein Urbild annehmen, / selbst wenn es vom Himmel käme. Ich muß eine Idee haben, um das Urbild in concreto zu suchen. — Das Muster ist ein Grund der Nachahmung. Wir können zwar Handlungen und Gegenstände nach einem Muster, auch ohne Idee, ausführen; dann aber stimmen sie nur von Ohngefähr mit dem Muster überein. In der Moral muß man kein Muster annehmen, sondern dem Urbilde nachfolgen, welches der Idee von der Heiligkeit gleicht.

2. Metaphysica specialis
nach dem Original

/ stand des Verstandes. Totum substantiarum quod non pars alterius 83
est, est mundus noumenon oder intelligibilis die Verstandes Welt.
Der Unterschied zwischen mundus intelligibilis und sensibilis muß
nicht logisch genommen werden, sondern die Erkenntniß davon ist
5 transcendental. Mundus sensibilis ist der Inbegrif der Erscheinungen,
die nicht anders als durch die Sinne entstanden sind. Die Sinnenwelt
heist auch Natur. Mundus intelligibilis muß nicht intellectualis
heißen. Die intelligibile Welt bleibt uns unbekannt. Die Materie der
Welt sind Substanzen, das Formale der Welt besteht in dem nexu
10 derselben und zwar im nexu reali. Die Welt ist also ein totum reale
nicht ideale. — Kann man sich nur eine einzige Welt, oder mehrere
außerhalb einander, denken? Der Autor sagt: man kann sich nur eine
einzige denken. — Wenn ich mir bloß die Welt durch den Verstand
vorstelle, so laßen sich allerdings mehrere außerhalb einander denken.
15 Als intelligibile Welt kann ich mir mehrere, aber als sensible Welt
kann ich mir nur eine einzige vorstellen. —

Der Einfluß der Substanzen in die Welt heist commercium oder
influxus mutuus. Für sich selbst sind alle Substanzen isolirt, d. h.
sie existiren, wie sie existiren würden, wenn außer ihr gar keine andern
20 wären. Sie braucht also zu ihrem Daseyn keine andern Substanzen.
Alle Substanzen müßen einen Grund haben ihrer wechselseitigen
Verknüpfung. Die Ursache ihres Daseins und auch ihrer wechsel-
seitigen / Verknüpfung ist Gott. Das commercium der Substanzen ist 84
aus dem Dasein der Substanz also gar nicht begreiflich. Influxus
25 physicus ist der ganz natürliche Einfluß der außerhalb der Natur nicht
herausgehen kann. In welcher Welt werden wir uns unseres Wesens
bewust, oder schauen uns an? In der intelligiblen Welt nicht, sondern
in der Sinnen Welt. Diese Welt ist mundus adspectabilis. — in mundo
non datur insula, und kein Ding ist von dem andern unabhängig.
30 Antinomie ist der Widerstreit der Geseze. In der Sinnenwelt ist
keine Totalitaet, die Sinnenwelt an sich selbst hat keine Grenzen;
eine absolute Weltgrenze dem Raume nach kann durch Erfahrung
nicht erkannt werden. Die Sinnenwelt ist ein Object aller möglichen
Wahrnehmung.

Der Inbegrif der Erscheinungen macht die Natur aus. Was wir bei den Erscheinungen denken ist Erfahrung. Es giebt 3 Regeln, worauf der Zusammenhang der Natur beruht:

- 1.) In allen Erscheinungen ist die Substanz beharrlich, dies ist der Saz der Subsistenz. 5
- 2.) In allen Veränderungen, was geschieht, ist eine Ursache d. h. alles hat seine Ursache, dies ist der Saz der Causalitaet.
- 3.) Bei allen Veränderungen ist eine Verknüpfung: dies ist der Saz des commercii.

Der Natur ist entgegengesetzt das blinde Ohngefähr und das blinde Schicksal. — 10

Die Sinnenwelt ist eine Reihe von phaenomenorum, oder Erscheinungen. —

Natur unterscheiden wir von Freiheit. Freiheit ist die Unabhängigkeit einer Causalitaet von den Erscheinungen, also / gehört Freiheit 15 nicht zur Sinnenwelt. Causalitaet ist die Beschaffenheit eines Dinges, so fern es eine Ursaehe wovon ist. Alle Begebenheiten in der Welt haben eine Ursache zu gleicher Zeit in der Sinnenwelt. Also alle Begebenheiten sind nothwendig. Mechanismus ist die Naturnothwendigkeit der Bewegung. Wenn sich etwas in mir ohne freie Ursache 20 zuträgt; so ist das Mechanism der Natur. Wir können fragen: ob nicht alles in der Welt Mechanism der Natur ist, oder ob sich in der Welt nicht eine Causalitaet denken ließe, die von dem Mechanism der Natur unabhängig wäre? Mechanismus der Natur ist der Zusammenhang der Erscheinungen nach den Naturgesezen. Alles in der Natur, 25 es mögen innere oder äußere Begebenheiten seyn, haben ihre Bestimmende Ursache, sie geschehen alle nach Naturgesezen und sind auch darnach bestimmt. Eine Handlung einer Substanz in der Natur, die unabhängig von dem Mechanism der Natur ist, heist eine freie Handlung. Das Vermögen einer Substanz die zur Natur gehört, 30 unabhängig von dem Mechanism der Natur zu handeln heist die Freiheit. Nehme ich an, daß die Erscheinungen in der Sinnenwelt alle Dinge an sich selbst wären, denn fällt die Freiheit weg, mithin hätten wir alsdenn auch keine Moral. Denn Moral sezt die Freiheit eben so nothwendig voraus, als die Physik, die Naturnothwendigkeit. Der 35 einzige Weg, Freiheit und Natur zu conciliiren, ist die Sinnenwelt, 86 ob wir sie / gleich nur als Erscheinungen kennen, so sagen wir doch, daß dieses nicht alles sey. Naturnothwendigkeit ist nichts anderes, als Causalitact der menschlichen Seele als Phaenomen, die Seele ist

also als eine Ursache anzusehen. Wie es möglich sey Ursache der
 Erscheinung ohne selbst Erscheinung zu seyn, kann kein Mensch
 begreifen, jedoch daß Mechanism der Natur, der Freiheit nicht
 widerstreitet, können wir begreifen, aus der Ursache, weil der
 5 Mensch als Erscheinung zur Sinnenwelt gerechnet, und ebenderselbe
 Mensch als Intelligenz zur intelligibilen Welt (oder wie man zu sagen
 pflegt zur intelleetuellen Welt, welches jedoch falsch ist) gerechnet
 wird. — In der menschlichen Vernunft giebt's eine Antinomie. Anti-
 nomie nennen wir den Widerstreit der Geseze. Dieser Widerstreit
 10 ist aber im Grunde nur ein Schein, er ist dialektisch, ein Scheinwider-
 streit. Obgleich der Schein niemalsen völlig aufgehoben werden kann,
 so können wir doch verhüten, daß der Schein nicht betrügt. Dieser,
 so zu sagen cosmologische Schein beruht darauf, daß wir Erschei-
 nungen für die Sache an sich selbst ansehen, und umgekehrt, die
 15 Sachen an sich selbst für Erscheinungen ansehen. — Zwischen /
 Freiheit und Natur ist auch eine Antinomie. Die Veränderungen der s7
 Welt entspringen entweder aus Freiheit oder aus Naturnothwendig-
 keit. — Zum Beschluß der Cosmologie machen wir noch diese generale
 Anmerkung: Der ganze Streit beruht darauf: ob wir die Welt als
 20 Phaenomenon, Erscheinung, oder als Noumenon betrachten sollen.

progressiv ist der Fortgang von der Bedingung zum Bedingten.
 regressiv wenn man von dem Bedingten zu der Bedingung geht:
 von der Würkung zur Ursache. Z. E. der Mensch der jezt geboren
 existirt unter der Bedingung daß er Eltern gehabt.

25

Die Psychologie

Alle Erfahrung ist 2fach, innere oder äußere. Die innere ist die
 die Gegenstände der Erfahrung des innern Sinnes bewegen. Die äußere
 ist die empirische Kenntniß der Gegenstände der äußern Sinne. Der
 Gegenstand der äußern Sinne ist der Raum. Der Gegenstand des
 30 innern Sinnes bin Ich selbst. Die Zeit geht auf alle Gegenstände der
 Sinne. Die Zeit ist die Form des innern Sinnes. —

Zur Sache selbst. Psychologie ist die Erkenntniß des Objects unsers
 innern Sinnes. Das Object aller innern Anschauung ist die Seele.
 Als Gegenstand des äußern und innern Sinnes bin ich Mensch. Als
 35 Gegenstand blos des innern Sinnes bin ich Seele, und als Gegenstand

blos des äußern Sinnes bin ich Körper. Alle Bestimmungen der Seele sind nicht nach dem Raum sondern blos nach der Zeit geordnet. Die eigentliche Körperlehre heißt physica. Die Psychologie ist die Philosophie des innern Gegenstandes, die sich auf Principien der Erfahrung gründet. Psychologia rationalis würde zur Metaphysik gehören. Die Psychologia empirica gehört nicht in die Metaphysik. Wie ist sie aber herein gekommen? Deswegen weil man nicht gewust hat, wo man sie laßen soll. Sie ist gar zu klein, wir haben hierin zu wenige Kenntniße, als daß wir sie als eine besondere Wissenschaft abhandeln könnten. —

Psychologia empirica.

Die Kräfte der menschlichen Seele laßen sich auf 3 reduciren: nemlich

1.) Das Erkenntnißvermögen 2) Das Gefühl der Lust und Unlust und 3) Das Begehrungsvermögen. Wir wollen von jeder besonders handeln.

Eine Art der Vorstellung kann alle unsere Vorstellungen begleiten, diese ist die Vorstellung von uns selbst. Die Vorstellung von uns selbst heißt das Bewustseyn, apperceptio. Diejenige Vorstellung, der wir uns durch die apperception bewust seyn, ist klar. Die Klarheit die Dunkelheit, die Deutlichkeit u. Undeutlichkeit sind blos unterschieden nach der Verknüpfung des Bewustseyns, und nicht nach ihrem Ursprunge, dies ist der logische Unterschied. Alle unsere Vorstellungen haben einen 2fachen Ursprung, sie entspringen 1.) aus der Sinnlichkeit und 2) aus dem Verstande. Die erstere heißen untere und die andern die obere Erkenntnißvermögen. / Die erstere gehören zur sensualitaet und die andere zur intellectualitaet. Alles was sinnlich ist, beruht auf der Receptivitaet, was aber zur spontaneitaet gehört, gehört zu den obern Kräften. Wir werden haben sinnliche Erkenntniße, sinnliche Lust und Unlust, und sinnliche Begierden. Alle diese 3 Kräfte können sinnlich seyn. Die intellectuelle Lust heißt das moralische Gefühl. Erkenntniße die deutlich oder undeutlich sind, sind nicht anders unterschieden, als in welchem Grade ich mir der Vorstellung bewust bin. Sinnliche Vorstellungen können sehr deutlich seyn, deswegen bleiben sie doch sinnlich, und Verstandes Vorstellungen können hingegen undeutlich seyn, so bleiben sie doch intellectuall. Receptivitat, Empfänglichkeit ist die Fähigkeit oder Möglichkeit affizirt zu werden.

1.) Erkenntnißvermögen. Die Sinne geben das Vermögen der Anschauung. Das Vermögen der Anschauung ohne Gegenwart des Gegenstandes, aber als in der vergangenen oder zukünftigen Zeit ist die Einbildungskraft. Das Vermögen der Anschauung ganz ohne alle
 5 Zeit ist das Dichtungs Vermögen. Das Vermögen der Anschauung durch die Gegenwart des Gegenstandes sind die Sinne. Es giebt 5 Sinne, in allen unsern Sinnen ist etwas empirisches und etwas reines. Alle Anschauung ist entweder empirisch oder eine reine Anschauung. Der Raum ist eine reine Anschauung. Die Sinne werden eingeteilt in
 10 den inneren / Sinn und in die äußeren Sinne. Es sind 5 äußere Sinne 90 und ein innerer. Einige Sinne gehn mehr auf Empfindung ohne daß sie Erkenntniße hervorbringen, andere gehören mehr zur Erkenntniß als zur Empfindung, die erstere heißen subjective, die andern objective Sinne. Die subjective nennt man grobe, die objective aber feinere
 15 Sinne. Hievon wird in der Anthropologie ausführlicher gehandelt. Sensus fixus und sensus vagus, der letztre ist das Gefühl. Das Gesez der Sinne ist dies: die Dinge müssen so vorgestellt werden, wie sie uns affiziren, also was nur zur Receptivitaet gehört. Die Einbildungs Kraft ist das Vermögen der Anschauung, aber auch ohne Gegenwart
 20 des Gegenstandes. Es muß von den Sinnen sowol, als von den Begriffen unterschieden werden. Die Einbildungs Kraft ist 2fach: die reproductiv und die praevirende. Facultas imaginandi ist das Vermögen der Anschauung der Gegenstände der vergangenen Zeit, facultas praevirendi ist das Vermögen der Anschauung der Gegenstände der
 25 zukünftigen Zeit. Das Vermögen der Anschauung, in so fern es gar nicht an die Zeit gebunden ist, heißt facultas fingendi, das Dichtungs Vermögen. Alle 3 Vermögen haben ihre Geseze. Das erste Gesez ist, lex aßociationis idearum. Das Gesez der Einbildungskraft als ein Vermögen voraus zu sehen ist lex exspeetationis easuum similium.
 30 Das Gesez der Erwartung ähnlicher Fälle. Des Dichtungsvermögens Gesez ist, lex soeiabilitatis idearum. Fingendum est seeundum legem soeieibilitatis, reproduendum est seeundum legem aßociationis idearum. Es kömmt / noeh ein Vermögen hinzu, facultas characteri- 91 stica, dieses geht nicht auf die Vorstellung der Gegenstände, sondern auf die Vorstellung der Vorstellungen selbst. Die ganze Sinnlichkeit enthält also nichts als Einbildungskraft, und diese ist entweder productiv, reproductiv, oder charakteristisch. —

Dem ganzen obern Erkenntnißvermögen liegt das Bewustsein zum Grunde. Das Bewustsein ist von den Sinnen unterschieden. Bei der

Regel denken wir eine Einheit des Bewusstseins. Das obere Erkenntnißvermögen kann betrachtet werden als rein, *cognitio pura*, oder als *applicata*. Rein ist sie, wenn die Vorstellung von aller Sinnlichkeit abgesondert ist.

2.) Das Gefühl der Lust und Unlust. Das Gefühl besteht in der Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Object, sondern aufs ganze Subject. Lust und Unlust sind gar keine Erkenntniße. Das Vermögen der Unterscheidungen der Vorstellungen, in so fern sie das Subject modificiren ist das Vermögen der Lust und Unlust. Es ist doch ganz besonders, daß wir auch eine intellectuelle Lust und Unlust haben, wir haben aber dafür kein ander Wort. Die Unterscheidung des Guten und Bösen gehört zur intellectuellen Lust oder Unlust. Wir müssen das Gefühl bei der intellectuellen Lust oder Unlust nicht als den Grund, sondern als die Wirkung des Wolgefallens ansehen. Das Gefühl / von der Beförderung des Lebens ist Lust, und das Gefühl von 15
der Hinderniß des Lebens ist Unlust. Wenn eine Vorstellung einen Grund enthält, bestimmt zu werden, dieselbe Vorstellung wieder hervorzubringen, oder wenn sie da ist, zu continuiren, ist Lust. Die Gegenstände des Gefühls der Lust und Unlust können wir auf 3erley Art benennen, nemlich 1.) das Angenehme, 2) das Schöne und 3.) das Gute. Das Angenehme gefällt bloß durch die Sinne. Wir finden nichts angenehm, als was wir empfinden; also gehört zum Angenehmen bloß die Empfindung. — Das Schöne gefällt nicht bloß in der Empfindung, sondern nach algemeinen Gesezen der Sinnlichkeit; also schön ist das, was mit unsrer Sinnlichkeit übereinstimmt. Das Gute gefällt bloß nach 20
den Gesezen des Verstandes. Zur Unterscheidung des Schönen gehört doch auch Verstand, und nicht bloß Sinne. Alle vernünftige Wesen die aber auch Sinne haben, können das Schöne unterscheiden; und solehe Wesen sind wir Menschen. Also müssen die Geseze der Sinnlichkeit für alle Menschen gelten, aber nicht für bloße vernünftige Wesen. Diese unterscheiden bloß das Gute. Die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit bleibt ohne alle Schönheit übrig. — Das Urtheil des Guten muß für alle vernünftige Wesen gelten. Das Gute ist das, was mit dem Wolgefallen 25
nach den / algemeinen Gesezen der Vernunft übereinstimmt. Was gefällt in der Empfindung, sagt man: das vergnügt. Es kann uns etwas gefallen, was uns nicht vergnügt, ja noch viel mehr schmerzt. Das Gute muß durch die pure Vernunft gefallen. Das Gute ist relativ gut, (denn sagt man, es ist hypothetisch nothwendig) oder es ist schlechterdings gut, so heißt absolut nothwendig gut. Alle unsre Lust oder Unlust ist 30
35

entweder sinnlich oder intellectuell. Das Angenehme und das Schöne ist eine sinnliche Lust, das Gute aber eine intellectuelle Lust. Das Schöne ist zwar eine sinnliche Lust, aber in einem feinern Grade als das angenehme.

5 / Einem kann dies, dem andern das angenehm seyn. Das angenehme 92
ist also ein Privat-Urteil; über das Gute müssen wir aber ein allgemeingültiges Urteil fällen. Man muß wohl unterscheiden: der Gegenstand kann gefallen, und die Existenz des Gegenstandes kann einem gleichgültig seyn, ja so gar mißfallen. So kann zum Beispiel eine
10 Schilderung einer Sache, die gar nicht existirt, sehr gefallen. z. B. wenn unter dem Getreide viele Blumen sind, Hederich und andere, so sieht das zuweilen schön aus, und es gefällt manchem, indem sich aber der Bauer hinter den Ohren kratzt.

/ Das intrebirt, an deßen Existenz wir ein Gefallen haben. 93

15 Sinnlichkeit und Vernunft sind so genau mit einander verbunden, daß sie gar nicht getrennt werden können, wenn wir etwas erkennen wollen.

3.) Das Begehrungsvermögen. Dies ist ein Vermögen das Object wirklich zu machen, gemäß dem Wolgefallen an dem Object.
20 Lebende Wesen haben ein Begehrungsvermögen, dies kann man zur Definition von den lebenden Wesen machen. Der *facultas appetitiva* ist entgegengesetzt *facultas aversativa*, dies ist aber nichts andres als *facultas appetitiva oppositi*. Jede *appetition* gründt sich auf *sensum voluptatis praevisi*. *Appetitiones* sind entweder *sensitivae* oder
25 *intellectuales*. Willkühr, *arbitrium* wird von den Begierden unterschieden. Das Object der Willkühr ist das, wozu wir auch ein Vermögen haben es auszurichten. *Causa impulsiva* enthält eigentlich den Grund der *appetition*, *causa impulsiva* ist entweder *motivum*, / Bewegungs- 94
grund oder *stimulans*, eine Anreizung. Eine jede *causa impulsiva* wenn
30 sie subjectiv betrachtet wird heißt sie *elater animi*, wenn sie aber als objectiv genommen wird, heißt sie *stimulus*. Die Tugend vergnügt über alles, es ist ein *motivum* der Vernunft. Soll der Wille durch *stimulos* oder durch *motiven* bewegt werden? Die *stimuli* verderben alles. Neigung ist die Fähigkeit durch *stimulos* d. h. durch sinnliche
35 Reize bewegt zu werden. Eine jede Neigung, Begierde, haben einen

Gegenstand, also muß auch der Wille einen haben. Es ist unmöglich, daß ein vernünftiges Wesen sich Neigungen wünschen kann, denn seine Zufriedenheit wird dadurch sehr eingeschränkt. — Affekten gehören zum sinnlichen Gefühl, Leidenschaften gehören zum sinnlichen Begchren. Affekt ist das sinnliche Gefühl der Lust oder Unlust, welches das Gemüth außer Stande setzt, den Werth aller unsern Empfindungen zu schätzen. Wenn eine Begierde so groß ist, daß sie das Gemüth außer Stande setzt, den Gegenstand derselben mit den übrigen zu vergleichen, so heist sie Leidenschaft. Affekten und Leidenschaften in dem Menschen als Thier betrachtet, gehören zu der Vollkommenheit der menschlichen Natur. / Wenn die Vernunft ganz über den Menschen Gewalt hätte, so könnte auch alles daſelbe ohne Affekten und Leidenschaften geschehen. Affekten und Leidenschaften können nie angepriesen werden. *Indoles ingenua* wird entgegen gesetzt der *libera*. *Artes serviles* und *ingenuae*, diese haben eine Annehmlichkeit bey sich, die *serviles* aber nicht. Die *artes ingenuae*, wozu hauptsächlich die *humaniora* gehören, cultiviren beständig den Geschmack. *Humaniora sunt, quae faciunt ad humanitatem promovenda*. Die Lesung der Alten z. E. cultivirt den Geschmack.

93 / (Das *Arbitrium hominis* ist *liberum quoad potentiam*, und *servum quoad actus* i. e. *habitus acquisitos*, daher nennt man auch die Tugend eine Fertigkeit. Es schrieb jemand ein Buch *de libero arbitrio*, Luther schrieb gleich eins dagegen *de arbitrio servo*, und er hat recht, wenn mans nur genau unterscheidet.)

Arbitrium ist vel *liberum* vel *brutum*. *Arbitrium liberum* kann nur bei Menschen statt finden, die Verstand haben, bei Thieren hingegen *arbitrium brutum*. Das *liberum* ist vel *sensitivum* vel *intellectuale*. Das *Arbitrium liberum sensitivum* quod determinatur per *sensus*, et *intellectuale* determinatur per *intellectum*. Das *intellectuale* ist wiederum vel *purum* vel *affectum*. Das *purum* ist quod solum determinatur *intellectu*, et non afficitur per *sensus*: *affectum* quod quidem non determinatur per *sensus* sed tamen afficitur *sensibus*.

94 / Das ganze Feld der Begierden, des Begehrungsvermögens ist 1. ein Hang *propensio*, d. h. die Möglichkeit zu einer Neigung. 2) die Begierde selbst, wenn ich etwas wirklich begehre. 3.) Neigung, *inclinatio* schließt schon die Nothwendigkeit einer Begierde in sich, wenn

sie habituell wird, habitus ist nicht bloß eine Fertigkeit, sondern schon Nothwendigkeit. 4.) Leidenschaft ist eine herrschende Neigung, die meiner Freiheit Abbruch thut.

Die Caußa impulsiva intellectualis ist Motivum eine Bewegungs-
 5 Ursache, die Caußa impulsiva sensualis ist stimulus. Die Caußa impulsiva intellectualis ist entweder simplieiter talis, mere intellectualis, oder secundum quid u. respective. Wenn die Caußa impulsiva durch den puren Verstand vorgestellt wird ist sie mere intellectualis, beruht sie aber auf der Sinnlichkeit, und sind bloß die Mittel zum Zweck zu
 10 gelangen durch den Verstand vorgestellt, so heist sie secundum quid. — —

Willkühr komt von Keir, küren, Wahl, wählen her und heist etwas zum Gegenstand seiner Begierde maehen, welches auch die Thiere können, die eine Willkühr haben, aber keinen Willen; sie können sich
 15 keine Vorstellung von einem Dinge machen, das sie begehren, noch viel weniger von einem Zweck, warum sie etwas wollen oder nicht wollen. —

Actiones sind voluntariae oder involuntariae. Eine Actio wird invita genannt, wenn auch causae impulsivae zu dem oppositum von dem was
 20 man thut, da sind. Z. E. der Vater schlägt sein wildes Kind ungern, wenn er es liebt. So auch z. E. ein Verbrecher der auf einen schmachlichen Tod sitzt, / und sich zu Tode hungern will, ungern ißt, wenn er
 25 den stark reizenden Speisen die man ihm alsdenn vorzusetzen pflegt, nicht widerstehen kann. Es sind hier eausae impulsivae zum Oppositum, er wird gereizt per illecebras, so kann man auch per minas wozu
 30 reizen, durch Lokkungen oder durch Drohungen, per placentia et per displacentia, durch Vergnügen oder Schmerz. Der Wille kann auch gezwungen werden, moralisch durch die bloße Vorstellung von Pflicht oder pathologisch durch Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen.

Dem Arbitrio libero wird das servum entgegengesetzt, wenn der Mensch das imperium in semetipsum nicht hat; dem intellectuale das brutum, jenes wird bloß durch den Verstand bestimmt, und dies ist ohne Bewusstsein seiner selbst möglich. Das imperium hominis in
 35 semetipsum ist das Vermögen über den freien Gebrauch aller seiner Kräfte frei zu disponiren vorzüglich aber über die Sinnlichkeit nach

seinen Vorstellungen zu gebieten. — Coaetio ist die neeëbitatio ad actionem invitam Voluntas arbitrium liberum eogi potest secundum quid i. e. comparative, wenn das Vermögen zum Gegenteil da ist. —

Die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper gehört auch in die Psychologia empirica. Das commercium ist die Verknüpfung zweier Substanzen, die einen wechelseitigen Einfluß auf einander haben influxum mutuum. Der Mensch muß betrachtet werden als 2 Substanzen, als ein Gegenstand der äußeren Sinne und auch der inneren. 5

Indoles abjecta et ereeta.

Psychologia rationalis.

10

Die erste ursprüngliche Erfahrung ist: Ich bin. Cartesius sagt: cogito ergo sum. Den Saz, ich denke d. h. ich existire als ein denkendes Wesen, sum cogitans, kann man einen Erfahrungs Saz nennen. Cartesius sagt doch unrecht, wenn er sagt: cogito ergo sum, gerade als wenn es ein Schluß wäre. In dem Begrif von Ich liegt die Substanz, es drückt 15 das Subjeet aus, dem alle accidentia inhaeriren. Substanz ist ein Subjeet, das andern Dingen nicht als accidens inhaeriren kann. Das substantiale ist das eigentliche Subjeet. Wenn ich mir meiner selbst bewusst bin, habe ich alsdenn einen Begrif von dem Substantiale? auf 96 keinerley Weise. Das allgemeine Merkmal, wodurch wir / in der Welt 20 alle Substanzen kennen, ist die Beharrlichkeit. Jede Substanz beharrt. Die Seele ist eine Substanz, dies ist eine Categorie. Die Categorie ist ein bloßer Verstandes Begrif, der logischen Form. Die reine Verstandes Begriffe, wenn sie allein gedaecht werden, geben keinen Stof zum Denken. Das Bewustsein ist eine Qualitaet des Denkens, 25 und hat also einen Grad, denn eine jede Qualitaet hat immer einen Grad. Meine appereception, so nennen wir unser Bewustsein, hat also eine Qualitaet des Denkens. Der 2te Saz, der aus dem Begrif von Ich geschlossen werden kann, ist: Die Seele ist einfaeh. Sie hat nicht allein Vorstellungen, sondern die Vorstellungen müssen auch mit dem 30 Bewustsein verbunden seyn, gehören zum Denken. Eine zusammengesetzte Substanz ist ein aggregat von vielen Substanzen. Einheit des Bewustseins ist nicht ein aggregat. Einfaeh ist das, was nicht teilbar ist. Das Bewustsein giebt uns schon zu erkennen, daß die Seele einfaeh sey. Das Objeet des innern Sinnes kann nur in der Zeit und nicht im 35 Raum vorgestellt werden. Daß die Seele einfaeh sey, schließen wir

nicht daraus, als wenn wir die Natur der Seele kenneten, sondern weil sie ein Object des innern Sinnes ist. Daß die Seele an sich selbst ausgedehnt sey, ist schon eine contradiction.

/ Es fragt sich: ob die Beharrlichkeit der Seele fortdauern wird? 97
 5 so lange wir uns ihrer bewust sind, so lange beharrt sie, aber ob das Bewustsein fortdauern wird? Die Perdurabilitaet der menschlichen Seele läßt sich aus dem Begriff der Substanz nicht schließen. Die alten Philosophen schloßen daß, weil die Seele durch die Zerteilung nicht vergehen kann, sie gar nicht vergehen werde. Dies ist aber falsch,
 10 denn es bleibt ja noch ein anderes Vergehen übrig, nemlich wenn ihre Kräfte almäßig abnehmen und verschwinden, bis sie zuletzt gar aufhören und in Zero oder in ein Nichts verwandelt werden. — Die Seele ist nicht material, die Materie ist zusammengesetzt, und nicht einfach, auch kein Theil einer Materie ist einfach, welches wohl zu merken ist,
 15 denn die Theile einer Materie müssen beständig auch material seyn. Die Seele ist aber einfach, und also nicht materiell. — Die Seele kann durch keine Praedicate der äußern Sinne gedacht werden, sie ist ein Object des innern Sinnes. Das Substratum oder den Grund der Seele kennen wir nicht, blos ihre Erscheinungen. Wie ist die Seele mit
 20 dem Körper im commercio (in Gemeinschaft)? commercium ist ein wechelseitiger Einfluß der Substanzen, die Körper sind aber keine Substanzen, sondern nur Erscheinungen. Es findt also hier kein eigentliches commercium statt. — / Grundkräfte kann kein Mensch 98 erklären. Es ist lauter Naturnothwendigkeit in unsern Handlungen.
 25 Der menschliche Wille ist die intelligible Causalitaet der menschlichen Handlungen. —

Wir können den Beweiß der Unsterblichkeit der Seele aus der empirischen und auch aus der rationalen Psychologie nehmen. Wir müssen entweder mit unserer eigenen oder mit anderer ihren Seelen
 30 Erfahrungen anstellen, das kann aber kein Mensch. Aus der empirischen Psychologie ist es also ganz unmöglich die Fortdauer der Seele ganz zu beweisen. In der rationalen Psychologie haben wir einen doppelten Beweis, 1.) aus dem Begriff vom Leben einer Intelligenz überhaupt, und 2.) aus der Analogie der Natur mit andern lebenden
 35 Wesen überhaupt. —

Der erste Beweis ist: Alle Materie ist leblos. Kein Körper verändert von selbst seine Lage, er bringt sich nicht aus der Ruhe in die Bewegung, und aus der Bewegung nicht in die Ruhe, dies ist das *lex inertiae*, *inertia* heißt nicht Trägheit, sondern eigentlich Leblosigkeit.

materia est iners. Wenn alle Materie leblos ist; so kann sie nur ein Organ aber nicht ein Grund des Lebens seyn. Also im Körper kann
 99 der / Grund des Lebens nicht seyn. Was nicht einmal ein Grund des Lebens ist, kann auch keine Beförderung seyn, der Körper ist vielmehr
 eine Hinderniß des Lebens. Also kann die Seele des Menschen durch
 die Trennung vom Körper gar nichts am Leben verlieren. Dieser
 Beweis hat viel schönes an sich, aber nichts entscheidendes, es folgt
 aus ihm zu viel, man geräth durch ihn in die Schwärmerey. — 5

Der 2te Beweis, aus der Analogie der Natur mit andern lebenden Wesen überhaupt, ist der allerbeste, der jemals von der Seele ist
 geführt worden. Er setzt Erfahrung zum Grunde. Wir finden in der
 Natur Verknüpfung der wirkenden Ursachen, auch Verknüpfung der
 Zwecke, diese Verknüpfung zeigt sich an organisirten Wesen, und
 der nexus finalis bey lebenden Wesen ist der oberste Grundsatz, von
 dem man gar nicht abgehen kann: Daß kein Organ in den lebenden
 Wesen angetroffen wird, das überflüssig wäre, auch daß kein Theil in
 einem lebenden Wesen sey, der unnütz wäre und nicht seinen bestimmten
 Zweck haben sollte. Nun finden wir in dem Menschen Kräfte, Ver-
 100 mögen und / Talente, die, wenn sie bloß für diese Welt geschaffen
 wären, wirklich zwecklos und überflüssig sind. Die Talente und Aus-
 20 rüstungen der Seele zeigen, daß sie Kräfte hat. Die moralischen Grund-
 sätze des Willens gehn auch viel weiter, als wie wir hier brauchen. Also
 ist es ganz offenbar, daß die Seele des Menschen nicht für diese Welt
 allein, sondern noch für eine andere zukünftige Welt geschaffen sey. — 15

Der Zustand der Seele nach dem Tode. Hievon läßt sich nicht viel
 sagen, außer was negatives d. h. was wir nicht wissen. In die körper-
 liche Welt können wir die Seele nach dem Tode nicht setzen, auch in
 keine andere Welt, die etwa weit entfernt wäre. Wir sagen: sie kommt
 entweder in den Himmel oder in die Hölle. Unter dem Himmel muß
 man das Reich der vernünftigen Wesen in Verbindung ihres Ober-
 30 haupts als des allerheiligsten Wesens, verstehen. Der Mensch der
 tugendhaft ist, ist im Himmel, er schaut sich nur nicht an, er kann
 es aber durch die Vernunft schließen. Der Mensch, der immer Ursachen
 findet, sich zu verachten und zu tadeln, ist hier schon in der Hölle. Der
 Uebergang also aus der sinnlichen Welt in eine andere ist bloß die An-
 35 schauung seiner selbst. Dem / Inhalt nach ist es immer dieselbe, aber
 der Form nach ist sie verschieden. Es fragt sich: ob der Mensch nach
 dem Tode ein neues corpusculum als das vehiculum der Seele an-
 nehmen werde? Wahrscheinlicher weise nein! — — Wir könnten uns

keinen Begriff vom Schlaf machen, wenn uns nicht die Erfahrung lehren möchte. Wenn wir nun den Zustand der Seele nach dem Tode mit dem Schlaf, d. h. da sie ihre actus suspendirt, vergleichen wollen; so fragt es sich: ob die Seele nach dem Tode in einen Schlaf fallen, 5 oder gleich ihr Leben continuiren werde? Hievon läßt sich gar nichts sagen. — Die Metempsychosis die Seelenwanderung war ein artiger Begriff der Orientalen, den die Schwärmerey der Indianer zum Grunde gelegt; es ist ihr purgatorium, so wie bey den Catholiken das Fegfeuer. Man sieht gleich, wie hier unsere Kenntniß von dem Zustande 10 der Seele nach dem Tode eingeschränkt ist. — Dies Leben zeigt nichts als Erscheinungen, eine andere Welt bedeutet nichts anders als eine andere Anschauung, die Dinge an sich selbst sind uns hier unbekannt, ob wir sie aber in einer andern Welt kennen lernen? wissen wir nicht. Ein reiner Geist bloß als Seele kann gar nicht in der Sinnenwelt 15 existiren. Als Intelligenz erscheint sie nicht im Raum, auch / nicht 102 in der Zeit. Die Materie des Körpers ist Erscheinung. — —

Glückseeligkeit in dieser Welt ist niemals complet. Seeligkeit besteht in der Zufriedenheit, so fern sie auf dem Subject beruht, sie ist, so zu sagen, die Selbstgenugsamkeit. Seelig im strictesten Verstande kann 20 kein Geschöpf werden, denn so bald es von jemand abhängig ist, hat es immer Bedürfnisse und kann niemals zufrieden seyn. Die Glückseeligkeit besteht also im Fortschritte. In der künftigen Welt werden wir also seyn im Fortschritte entweder zur Glückseeligkeit oder zum Elende, ob dies aber ewig so fortdauern wird, können wir gar nicht 25 wissen. Das moralisch Gute und Böse ist niemals hier vollkommen, es ist immer im Fortschritte. —

Von der Möglichkeit der Gemeinschaft mit den abgeschiedenen Seelen. Der Mensch abhorrt sehr die Vernichtung. Die Möglichkeit der Gemeinschaft mit den Seelen der Verstorbenen ist 2fach, nemlich 30 1.) nimmt die Seele gleich einen Körper an, oder sie hat schon einen, dies kann eine Möglichkeit seyn. 2.) durch die Gegenwart des Geistes, sie bringt nemlich Gedanken und Vorstellungen in uns von Dingen hervor, eben so, als wenn wir wirklich die Dinge anschauten. Diese letzte Meinung hatte auch Schwedenborg. Die Möglich/keit der Geister- 103 35 Erscheinungen zu widerlegen, wäre eine vergebliche Arbeit. Mögliche Dinge, von denen wir gar keine Erfahrung haben, können wir nicht anders als nach dem Saz des Widerspruchs beurtheilen. Alle Geister Erscheinungen sind von der Art, daß wir weder mit ihnen Erfahrungen anstellen, noch sie genau beobachten und betrachten können, und es

läßt sich also hier die Vernunft gar nicht weiter gebrauchen. Alle Geister und Gespenster Erscheinungen, alle Traumdeutungen, Vorhersehungen des Künftigen, Ahnungen und dergleichen sind äußerst verwerflich, weil sich aus ihnen gar keine Regel herausbringen läßt. Die neuplatonische Sekte, die insonderheit im dritten Jahrhundert blühte, hatte diese Phantastereien und Schwärmerey. Sie nannten sich *eclectici*, weil sie gleichsam auserlesen waren. Sie hatten besondere Künste. Die Theurgie ist die ganze Kunst in die Gemeinschaft der Geister zu treten, und sich mit ihnen zu unterreden. Die Theurgie hat zum Object das große Geister-Reich, Magie und Cabbala, und was da noch mehr war. Es verlohnt sich nicht der Mühe hievon weiter zu reden. — Alle Materie ist leblos, dies ist der / Grundsatz der Physik, ohne diesen giebt es gar keine Naturwissenschaft. Was nun aber Veränderungen in sich selbst hervorbringen kann, heißt lebendig. Lebende Wesen heißen *animalia*. Das principium des Lebens muß man sich nicht als materiell vorstellen. Jedes principium des Lebens muß eine *vim repraesentativam* haben. Leben heißt ein Vermögen haben, conform seinen Vorstellungen, Handlungen aus zu üben. Der Cartesianism ist der Natur analogie ganz zuwieder. Die Thiere müßen Seelen haben d. h. es muß ein Principium des Lebens in ihnen seyn. Der Qualitaet nach können wir uns vernünftige Wesen als reine Intelligenzen vorstellen. Wenn die Thiere dem Grad nach, von den Menschen unterschieden wären, so müsten sie weniger Verstand und weniger Vernunft haben, sie sind aber bloß der Qualitaet nach unterschieden. Die Thiere haben Sinne und *Imaginatio*. Bey der *Imagination* können wir uns noch *facultatem fingendi*, der *praevision* und *reproduction* denken. Das Vermögen des Bewusstseins können wir den Thieren nicht beilegen. Wenn lebende Wesen Wirkungen zeigen, die nur bei den Menschen durch die Vernunft hätten entspringen können; so können wir den lebenden Wesen noch / nicht Vernunft zuschreiben, so bald sich die Wirkungen bloß durch ihre Sinnlichkeit, ohne Vernunft anzunehmen, erklären laßen. Thiere können sich nicht Begriffe machen, es sind lauter Anschauungen bei ihnen. Wir können den Thieren also auf keinerley Weise Vernunft beimeßen, sondern nur analogon rationis. Dies ist ein bloßer Instinct, wo sie keine Vernunft brauchen, sondern eine höhere Vernunft die Einrichtung gemacht hat. Wenn wir auch diesen Instinct noch so sehr verlängern, so wird doch niemals eine Vernunft daraus entstehen, eben so wenig, wie, wenn wir eine Linie unendlich verlängerten, eine Fläche daraus entstehen könnte.

Theologia naturalis.

Der Begriff des höchsten Wesens in Ansehung aller reinen Vernunftbegriffe kömmt Gott unbedingter Weise zu. Alle Qualitaet hat Bedingungen. Der Begriff der Qualitaet eines Dinges überhaupt ist der Begriff der Realitaet, der Relation nach ist er eine Ursache, welche durch keinen andern Grund bestimmt wird. — Nach den Categorien der Modalitaet muß seine Möglichkeit ganz unbedingt seyn, alle Möglichkeit ist sonst bedingt, seine faßt aber alle Möglichkeit in sich. Sein Daseyn muß / eine unbedingte Nothwendigkeit seyn. Die Vernunft 106
 10 kann sie nicht begreifen. Wenn wir den Begriff des höchsten Wesens bloß durch die Vernunft und nicht durch Analogie bestimmen wollen, so ist er transcendental; transcendental sind alle Erkenntniße, die mit der Critik der reinen Vernunft übereinstimmen, dialectisch wird jede Erkenntniß, die nur einen Schein und nicht Wahrheit enthält. Wenn
 15 wir von der Kenntniß der Natur und Sitten abstrahiren, so werden wir sehen, daß wir nöthig haben einmal zum unbedingten herauf zu gehen. Das erste der Wesen wird genannt ens originarium, und dies wird auf eine 3fache Art betrachtet:

- 1.) als ens solum
- 20 2.) als summa intelligentia und
- 3.) als summum bonum.

Die Wissenschaft des Urwesens heißt Theologie, und ist entweder rationalis, oder revelata. Theologia revelata wird nicht der naturali entgegengesetzt, sondern der rationali. —

25 Alle Erkenntniß vom höchsten Wesen ist: 1.) rationalis, 2.) empirica und 3.) revelata. Eine empirische Erkenntniß / von Gott ist schlechter- 107
 dings unmöglich; cognitio revelata soll hier nicht gesucht werden, es bleibt also die Theologia rationalis allein übrig, und diese ist wiederum, entweder

- 30 1.) Theologia transcendentalis
- 2.) Theologia naturalis oder Physico Theologie oder
- 3.) Theologia moralis.

Der Begriff von Gott wird angesehen als der einzige conceptus determinator. Theologie können wir nennen scientiam de ente origi-
 35 nario, dies wird dem enti derivativo entgegengesetzt. Der conceptus der Gegenstände der Sinne in der Welt wird angesehen, als abgeleitet, als derivativ, der noch einen andern voraussetzt. Der Begriff von einer jeden Größe ist beständig conceptus derivativus, von der Qualitaet

auch. Das Daseyn der Dinge können wir niemals ursprünglich, sondern nur nach den Gesezen der Causalitaet, derivativ erkennen. —

Alle Theologie überhaupt ist entweder:

- 1.) Theologia rationalis aus bloßer Vernunft,
- 2.) Theologia empirica aus der Erfahrung
- 3.) Theologia revelata.

5

Eine empirische Theologie ist gar nicht zu denken möglich, es
 108 bleiben uns / also die andern beiden übrig. Theologia transcendentalis
 ist eine Kenntniß von Gott durch Begriffe der reinen Vernunft.
 Theologia naturalis ist cognitio rationalis, der aber eine Erfahrung 10
 muß zum Grunde gelegt werden. Theologia moralis ist von den beiden
 unterschieden, jene gehören zum spekulativen, diese aber zu den
 praktischen Prinzipien der Vernunft. — In Ansehung der Erkenntniß
 Quellen kann ich mir Gott denken 1.) nach ontologischen Praedi-
 katen, gemacht aus dem Begrif der transcendental Theologie, 2.) nach 15
 physiologischen Praedikaten, aus der Psychologie hergenommen,
 3.) nach moralischen Praedikaten aus der Moral Theologie. Der nicht
 erlaubt, daß man Gott durch irgend andere Praedikate denke, als
 durch transeendentale, heißt Deist; weil er sich Deum als ens summum
 allein denkt. Der da einräumt, daß man sich Gott durch physio- 20
 logisehe Praedikate denke, heißt Theist. Der denkt sich Gott nicht
 109 nur / als summum ens, sondern auch als summa intelligentia, als ein
 Wesen mit Verstand und freien Willen. — Diese Benennungen haben
 wir von den Engländern. —

Der die Moral Theologie einräumt, heist Moral Theolog, der denkt 25
 sich Gott auch als summum bonum, als das höchste Guth, deßen
 Wille alle moralische Vollkommenheiten besitzt. Der Deist behauptet
 eine oberste Welt Ursache, der Theist einen Welturheber, der Moral
 Theolog einen Weltherrscher. Ein completer Begrif von Gott kann nur
 bei der Moral Theologie statt finden. Die transcendental Theologie 30
 für sich allein ist ganz unbrauchbar; sie wird aber nothwendig, wenn
 sie mit den andern verbunden wird, denn sie muß einer jeden Theolo-
 gie zum Grunde liegen. —

Die Gewisheit in der transcendentalen Theologie, wenn sie möglich
 ist, wäre apodiktisch; apodiktisch ist eine Gewisheit, die a priori, aus 35
 der reinen Vernunft, und nicht aus Gründen der Erfahrung abgeleitet
 ist. In der Physico Theologie schließen wir nicht anders als von den
 Wirkungen auf die Ursachen, wir sehen also aus der Logik, daß hier
 keine andere als eine hypothetische Gewisheit statt finden kann. Die

Gewisheit einer Hypothese beruht auf der Zulänglichkeit / der Folgen. 110

In der Moral Theologie ist die Gewisheit moraliseh, aus Prinzipien unsrer Pflicht. Moralische Ueberzeugung kann moralische Gewisheit heißen, die Gewisheit ist aber nicht theoretiseh, sondern praktisch.

5 Die apodiktische Gewisheit in der transcendental Theologie, wenn es eine giebt, ist Wißen. Die hypothetische in der Physico Theologie ist Meinen; und die moralisehe Gewisheit in der Moral Theologie ist Glauben. —

Die Beweise vom Daseyn Gottes kann man auf 2erley Art der
 10 Kritik unterwerfen, 1.) um das Daseyn Gottes zweifelhaft zu machen; 2.) ob die menschliche Vernunft durch ihren spekulativen Gebraueh die Existenz Gottes einsehen kann. Hier können wir den Eigendünkel unsrer Vernunft heruntersetzen. — Der Deismus statuirt nur transcen-
 dental Theologie. Er ist nicht mehr werth als der Atheism. Der
 15 Theismus muß noch hinzukommen, damit wir von den Begriffen Gebrauch machen können. Der Atheist ist der, der keinen Gott annimmt, er ist entweder negativ oder affirmativ. Aller Atheism ist / 2fach, 1.) entweder skeptisch, da man alle Beweise vom Dasein 111
 Gottes für unzureiehend erklärt, der skeptische Atheist auf teutseh
 20 Ohn Gott 2.) oder dogmatisch, da man behauptet daß bewiesen werden könne, daß kein Gott sey; der dogmatische Atheist heist auf teutseh Gottesleugner. Ein skeptischer Atheist ist wohl möglich, daß es aber einen dogmatischen gebe ist ganz unmöglich, er muß es aus der Vernunft beweisen, daß kein Gott sey, dies ist aber unmöglich.
 25 Das Dasein Gottes muß bei jeder Offenbarung immer voraus gesetzt werden, es muß auch schon zugestanden seyn. Ein jeder Beweis aus der Offenbahrung ist empirisch. Die Offenbahrung kann niemals andere als hypothetische Gewisheit geben; diese kann zwar in einem sehr hohen Grade seyn, jedoch niemals apodiktisch werden; sie bestimmt
 30 niemals die Ursachen naeh allen Praedicaten, sondern nur nach einigen.

Transeendental Theologie.

Aller andern Theologie muß die Transcendental Theologie zum Grunde liegen, sie ist das Fundament aller Theologie, in Ermangelung
 35 derselben wird unsere / Theologie beständig mit empirisehen Begriffen 112
 vermischt, und dies nennt man Anthropomorphismus, dieser mengt sich gleich in die Theologie herein, und verdirbt sie. Diesen Anthro-
 pomorphism zu vermeiden, läßt sich gar kein ander Mittel denken,

als die transcendental Theologie anzunehmen. Diese hat 2 Theile, nemlich: Ontotheologie und Cosmotheologie, von diesen glaubte man immer, daß sie 2 ganz besondere Wissenschaften ausmachten, wir werden aber sehen, daß sie nur eine, nemlich die transcendental Theologie ausmachen. In der Ontotheologie wird nichts vorausgesetzt, als der bloße Begriff vom höchsten Wesen, um das Dasein Gottes zu beweisen. In der Cosmotheologie wird zwar der Begriff vom höchsten Wesen, aber auch eine Erfahrung von einer wirklichen Welt vorausgesetzt, um das Dasein Gottes zu beweisen. Der Gegenstand der Erfahrung ist überhaupt die Natur. Der Cosmotheologische Beweis vom Dasein Gottes gründet sich auf eine Erfahrung. — Der Begriff von Gott ist der Begriff eines entis originarii und mit dem zugleich der Begriff von ens summum, und des entis realiissimi, und mit diesem zugleich, ens entium, der Urgrund aller Wesen. / Ens realiissimum ist als Ding überhaupt, wenn unter allen möglichen Praedicaten keines negativ ist. Ens realiissimum est necessarium, ist der ontotheologische Beweis vom Dasein Gottes. Ens partim reale partim negativum ist eine Limitation des entis realiissimi, und heißt ens limitatum. Negationen sind nichts anders als limitationen der höchsten Realitæet. Es fragt sich: ob das Dasein Gottes aus dem Begriff des entis realiissimi bewiesen werden könne. Der Cartesianische Beweis hievon ist der: ens realiissimum ist, zu dessen Begriff alle Realitæet gehört, (Leibniz setzt hinzu, um diesen Beweis zu ergänzen: daß alle Realitæet möglich sey; denn was keinen Widerspruch enthält ist möglich, die Realitæet enthält keinen Widerspruch, also ist sie möglich; daß aber alle Realitæet in einem Wesen beisammen seyn könne, können wir gar nicht einschauen; daß Realitæet möglich sey, wird hier schon voraus gesetzt, also ist die Ergänzung des Leibnizes ganz unnöthig.) Unter allen Realitæeten ist das Dasein auch eine Realitæet. Also existirt nothwendig ein ens realiissimum, und der Gedanke an das ens realiissimum ist von der Existenz Gottes ganz inseparabel. Das Dasein bedeutet nichts anders als seyn esse, so fern es positio eines Dinges an / sich selbst ist; positio absoluta est existentia. Ist das esse eine Bestimmung? Z. E. Gott ist allmächtig, so ist die Allmacht eine Bestimmung, aber nicht das: ist, ist: ist nur der actus der Bestimmung; existenz ist nicht eine besondere Realitæet, sondern nur positio absoluta. Es ist also ganz falsch, das Dasein als eine Bestimmung anzunehmen. Die absolute Nothwendigkeit des entis originarii können wir a priori aus bloßen Begriffen nicht beweisen. Die absolute Nothwendigkeit keines einzi-

gen Dinges kann der menschliche Verstand einsehen; sie ist aber ein ganz unvermeidlicher Vernunftbegrif, wir würden ohne ihn mit der hypothetischen Nothwendigkeit gar nicht zu Ende kommen. Nothwendig ist das, deßen Gegentheil unmöglich ist, absolut nothwendig ist, deßen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Das Dasein eines Dinges ist absolut nothwendig, deßen Nichtsein an sich selbst unmöglich ist. Das Nichtsein eines Dinges bedeutet nicht die negation eines oder des andern Praedicats, sondern die Aufhebung aller Praedicate. Durch unsere Vernunft können wir die Unmöglichkeit eines Dinges nicht anders einsehen, als durch den Saz des Widerspruchs, wenn wir nun aber das Ding mit allen seinen Praedicaten aufheben; so entspringt doch kein Widerspruch, sondern nur negation, zum Widerspruch wird aber negation und affirmation ebendeßelben erfordert. In der Aufhebung eines Dinges mit allen seinen Praedicaten erkennt also der Verstand nicht den geringsten Widerspruch: wir können also auch die absolute Nothwendigkeit eines Dinges unmöglich einsehen. — Den cosmotheologischen Beweis vom Dasein Gottes nennt Leibniz: argumentum ab contingentia mundi; Kant nennt ihn den ontologischen Beweis, weil die Principien des Beweises aus keiner Erfahrung, sondern nur aus dem Begrif, daß es wirklich eine Welt gebe, hergenommen werden. Das Argument lautet also: (propositio major) wenn etwas existirt, so existirt auch etwas nothwendiger weise; denn wenn etwas existirt so ist das Ding entweder an sich selbst nothwendig, oder zufällig, was aber zufällig existirt, hat doch seine Ursache, unter allen Ursachen muß aber eine die oberste seyn, und diese nothwendig, also muß etwas nothwendiger weise existiren. (propositio minor) es existirt etwas: ich bin, (conclusio) ergo existirt auch etwas nothwendiger weise. Im ontotheologischen / Beweis schloßen wir aus dem Begrif des entis realißimi auf das Dasein Gottes, nemlich: ens realißimum est neceßarium; in dem cosmotheologischen Beweis schließen wir aber umgekehrt vom Dasein Gottes auf das ens realißimum: ens neceßarium est realißimum; ens limitatum non est neceßarium, ens neceßarium und originarium können wir aber nicht anders denken, als durch den Begrif des entis realißimi; es ist also hier ein vitium subreptionis, Leibniz bedurfte des ontologischen Beweises, um den cosmologischen zu Ende zu bringen, er ist auch weiter nichts als ein versteckter ontologischer Beweis. Der cosmologische Beweis ist ein ganz unnützer Beweis, denn er bezieht sich ganz auf den cartesianischen, so, daß wenn dieser umgeworfen würde, zugleich auch jener

fallen würde, wenn aber der cartesianische fest steht, so bedürfen wir gar keines andern; denn ein gründlicher Beweis ist besser, als 10 andere. Nun gilt aber der cartesianische Beweis auch nicht, mithin auch nicht /
 117 der cosmologische. Wir sehen also, daß es ganz unmöglich sey, aus dem Begriff des entis realiſimi das Dasein Gottes zu beweisen. Anthropo- 5
 morphismus ist der Fehler, da man sich Gott Menschen ähnlich denkt, dieser Fehler, der sich immer in die Theologie einschleicht, ist, so zu sagen, unendlich, und er gereicht auch zum größten Nachteil. Die Theologia transcendentalis kann nur allein einen reinen von allem 10
 Anthropomorphism entfernten Begriff von Gott liefern. Daher muß sie einer jeden Theologie zum Grunde gelegt werden. Das Dasein des göttlichen Wesens kann sie aber nicht beweisen, und zwar eben des wegen, weil sie von aller Erfahrung unabhängige reine Begriffe enthält. — Wir wollen die transcendental Theologie nach der Reihe vortragen. Die transcendente Eigenschaften Gottes sind 15
 folgende:

1.) Poſſibilitas, die göttliche Möglichkeit ist omnimoda; sie ist unbedingt, d. h. sie ist in aller Absicht möglich. Die Möglichkeit Gottes ist an sich selbst vollständig, alle andere Wesen unterscheiden 118 sich vom ente realiſimo, dadurch, daß / sie partim reale partim 20
 negativ sind.

2. eſſentia divina est originaria, die eſſentia aller andern Wesen aber ist derivativ, daher heißt er ens entium, weil alle andere Wesen sich unterscheiden durch die Limitationen, bei ihm laſſen sich aber keine Limitationen denken, das göttliche Wesen ist das substratum 25
 der Möglichkeit aller andern Wesen.

3.) existentia divina est absolute neceſſaria, es ist eine große Einschränkung unsrer Vernunft, daß wir die absolute Nothwendigkeit des Daseins Gottes nicht einsehen können.

4.) Die göttliche Substanz, daß man Gott als accidens ansehe, 30
 ist gar nicht möglich. Die transcendental Theologie betrachtet Gott nicht als die einzige unter allen Substanzen; dies war die Meinung des Spinoza, sie kommt aus dem Cartesianism, er sagt: Substantia est illud, quod non indiget existentia alterius, das Ganze der Welt bedarf keines andern Daseins. Er sagt: Die Gottheit habe nur 2 Eigen- 35
 schaften; Ausdehnung und Denken. Gott ist nur die einzige Substanz, 119 alle andern Dinge in / der Welt sind accidentia die der Gottheit als praedicate inhaeriren. Die ganze Welt sey ein bloßes Spiel der Eigenschaften Gottes.

5.) Die Alleinigkeit, diese ist leicht zu beweisen: der Begriff des entis realissimi ist ein conceptus singularis, und durchgängig bestimmt in Ansehung aller Praedicate; conceptus singularis ist ein Begriff der nicht vielen gemein seyn kann, der Begriff des entis realissimi kann
 5 also nicht vielen gemein seyn. — Der Polytheismus ist, da man viele Götter annimmt, dieser ist wirklich nichts natürliches und er rührte von denen in der Welt entgegengesetzt scheinenden Zwecke her. Eigentlich lag ihm der Monotheismus zum Grunde; denn diejenigen die den Polytheismus annahmen, ordneten immer einen Gott dem andern
 10 unter, bis sie zum obersten kamen. In der Religion ist der Polytheismus sehr nachtheilig.

6.) Gottes Verschiedenheit von der Welt. Er ist a mundo diversum, ist dem Spinozismus entgegen, der Gott und die Welt für ein Subject hielt. Der Irrthum des Spinoza liegt blos in einem falschen
 15 Begriff von Substanz; er sagte nemlich: Substanz ist das, dessen Da/sein nicht des Daseins eines andern bedarf. Es wäre also nur eine 120 Substanz, nemlich Gott, und alles in der Welt sey accidens von ihm. Die Welt wäre ein Phaenomen der Gottheit, oder wir schauten in ihr die Gottheit an. — Ich bin nicht das ens realissimum, es ist also von
 20 mir verschieden, ich bin auch nicht ein Praedicat von Gott, sondern ein Subject, und meines Daseins mir bewust; Ich: drückt aber die Substantialität aus, also bin ich eine vom ente realissimo verschiedene Substanz. — Spinoza konnte nur nach seinem Begriff das realste Wesen für Substanz halten, und man kann ihm des wegen keine böse Ge-
 25 sinnungen Schuld geben. —

Gott wird vorgestellt als extramundanum, dies ist dem Stoicismus entgegen, die Gott als animam mundi ansahen. Wenn Gott die Weltseele ist, so muß Gott und die Welt im commercio seyn, und wechselseitig auf einander einfließen. Gott ist aber isolirt, und ich kann ihn
 30 mir nicht im commercio denken, er hat zwar einen Einfluß in die Welt, die Welt aber nicht in ihn. Deus est impassibilis d. h. in Gott findet kein Einfluß statt. Er kann also nicht als animam mundi angesehen werden.

/ 7.) Die omnisufficientia Algenungsamkeit; ob er nach dieser 121
 35 Eigenschaft alle Realität als Bestimmung enthält, oder ob er nur die Ursache aller Realität außer ihm, sey, ist nicht so leicht zu beweisen. — Der Manichismus denkt sich 2 Urwesen, das eine als die Ursache der Hervorbringung, der Tugenden, und alles Guten, das andere als die Ursache der Zerstörung; der Laster, und alles Bösen.

8. Die Infinitudo, Unendlichkeit, ein unendlich Wesen ist, das keine Schranken hat. Schranken oder Limitationen überhaupt sind nichts anders als Negationen die der Realitaet entgegen stehen. Wenn Gott endlich wäre, so hätte er Einschränkungen, mithin wäre er voll lauter Negationen, und kein ens realissimum. Gott kann aber nicht anders als ens infinitum und illimitatum gedacht werden. Wenn sich der Polytheism Gott als unendlich denken möchte, so könnte er sich unmöglich viele Götter denken, denn er ist eben darum ein Widerspruch, weil er sich Gott als ens finitum vorstellt. — Es ist ein Irthum, wenn wir uns Gott als infinitum / mathematicum vorstellen, er ist ens infinitum reale. Die Mathematik betrachtet nichts als Objecte der Sinne, Gott ist aber kein sinnlicher Gegenstand, er ist also auch nicht mathematisch unendlich. Die mathematische Infinitudo würde die Unendlichkeit im Raum und in der Zeit seyn, Raum und Zeit finden aber bey Gott nicht statt. Wir können uns nur Gott als unendlich denken, in so fern er ens realissimum ist. Die mathematische Unendlichkeit kann man eigentlich nennen die Unermeßlichkeit. Gott ist immensurabel, d. h. unermeßlich, wäre weit zu wenig von Gott gesagt, er ist incommensurabel, incommensurabilitas läßt sich mit den Größen im Raum gar nicht vergleichen; incommensurabilia sind Dinge, die heterogen sind. — Die Eigenschaften Gottes werden eingetheilt in attributa quiescentia und operativa: attributum quiescens ist eine Eigenschaft, bei der man sich keine Handlung vorstellt, attributum operativum, bei der man sich aber eine Handlung vorstellt. Zu den attributis quiescentibus zählt man Ewigkeit und Algegenwart, diese letztere gehört / eigentlich zu attributis operativis; sie ist entweder local im Raum oder virtual, ist sie virtual, so hat sie immer notam actionis. Zu den attributis operativis gehört Almacht. — Ewigkeit ist duratio illimitata eine unbegrenzte Dauer, duratio est quantitas existentiae. Vom Dasein als einer Größe können wir nicht anders als durch den Begriff der Zeit uns eine Vorstellung machen, die Zeit ist also das Maas der Dauer der Erscheinungen. Dauer ohne Anfang und Ende ist Ewigkeit. Anfang und Ende finden nur in der Zeit statt. Anfang ist ein Dasein vor welchem keine Zeit vorhergeht, und Ende auf welches keine Zeit folgt. Bei der Ewigkeit geht also kein Teil der Zeit vor dem Dasein vorher, und keine Zeit folgt aufs Dasein. Das göttliche Dasein kann aber durch die Zeit nicht bestimmbar gedacht werden, und wenn wir es auch als unendlich annehmen, so fällt doch alsdenn die Vorstellung Gottes als phaenomenon nicht weg. Alles Dasein eines

Dinges in der Zeit ist die Succeßion der Teile in seinem Dasein, also hat es einen Teil seines Daseins zurückgelegt und fängt wieder einen anderen an. Alles dieses schickt sich fürs ens realißimum nicht, es kann auch nicht in der Zeit gedacht werden, weil sie eine / continuir- 124
 5 liche Einschränkung ist, denn ich kann eine folgende Zeit nie anfangen ohne die vorige zurückgelegt zu haben. Und wenn ich es auch ohne Anfang und Ende denke, sein Dasein soll nicht Succeßion der Augenblicke sein, sondern alle Augenblicke seines Daseins sollen zugleich seyn. Zugleich drückt aber wieder eine Zeit aus und verschiedene
 10 Zeiten können nicht zugleich seyn. Dies ist also contradictio in adjecto. Anfang und Ende bedeuten schon Zeit; die göttliche Ewigkeit bezeichnet also blos die absolute Nothwendigkeit seines Daseins, sie ist auch von der sempiternitas unterschieden. Die Ewigkeit hat Aehnlichkeit mit der Algegenwart.

15 Algegenwart. Sie ist nicht das Dasein das im Raum bestimmt ist. Für Gott ist kein Raum; Raum ist nur eine sinnliche Anschauung, Gott aber kein sinnlicher Gegenstand. Die Algegenwart ist entweder local oder virtual. Gott ist an allen Orten zugegen, kann von Gott nicht gesagt werden, denn wenn er an allen Orten zugegen ist, so muß
 20 er es auch an zweien zugleich seyn, dies ist aber ein Widerspruch, denn wäre er ja außer ihm selbst, und hätte ein äußeres Verhältniß; er hat / aber kein anderes als ein inneres Verhältniß. Es kann also von 125
 Gott nicht gebraucht werden: er ist an allen Orten zugegen; und denn ist auch das Wort Ort gar nicht für ihn schicklich, er würkt zwar in
 25 alles, erfüllt aber keinen Raum. — Durch unsern sinnlichen Begriff von Ewigkeit erfüllt er alle Zeit, und durch die Algegenwart allen Raum, sie ist eben den Schwierigkeiten unterworfen, als die an die Zeit geknüpfte Ewigkeit.

Almacht. Die Omnipotenz könnte man auch omnisufficientia, Al-
 30 genungsamkeit nennen. Die Almacht ist nicht die Relation Gottes gegen Gegenstände außer ihm, sondern sie umfaßt das Vermögen der Hervorbringung aller möglichen Dinge, sie ist die Suffizienz des entis realißimi als Grundes. Das ens originarium ist ens entium; dies heißt, so fern es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, der
 35 Urgrund aller Dinge; in so fern es aber den Grund der Wirklichkeit der Dinge enthält, heist er almächtig, ens omnipotens. — Das absolute imposibile kann in keinem nexu oder respectu gedacht werden, und also auch niemals nur hypothetisch unmöglich seyn. Z. E. / Gott kann 126
 nicht einen vierekkigten Zirkel hervorbringen, denn dies ist an sich

selbst nichts oder absolute impositibile, dies ist nur darum, um Gott von allen seiner Würde nachtheiligen Praedicateen zu reinigen. Die Caution bei allen diesen transcendentalen Begriffen ist, den Anthropomorphismus zu vermeiden. Durch die Vermeidung deßen, werden zwar unsere Erkenntniße nicht erweitert, sondern sehr verengt, sie werden aber wichtig in Ansehung der Folgen. 5

Physikotheologie.

In der Physikotheologie schließen wir aus der Betrachtung der gegenwärtigen Welt auf das Dasein Gottes und seine Eigenschaften. Aus dem bloßen Dasein der Welt, ohne auf ihre Einrichtung zu sehen, 10 das Dasein Gottes zu beweisen, ist der eosmotheologische Beweis. In dem physikotheologischen Beweise schließe ich aber aus der Zweckmäßigkeit, Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit der gegenwärtigen Welt auf das Dasein Gottes als der höchsten Intelligenz. Der Verstand, freie Wille, und Seeligkeit sind die physiologischen Praedicate die Gott zukommen, und eigentlich aus der Psychologie herge- 15 nommen sind. Die / Ordnung, Zweckmäßigkeit, Schönheit und Vollkommenheit der Welt müssen als zufällig angesehen werden. Die Zufälligkeit muß der Physikotheologie durchaus zum Grunde gelegt werden; denn nur vom zufälligen können wir auf diese Ursache 20 schließen. Wenn wir uns in der Welt umsehen, und alles genau betrachten, so finden wir nicht lauter Ursachen und Wirkungen ohne Zwecke, die ganz abgesondert wären, sondern wir finden, daß alle Dinge in der Welt so untereinander zweckmäßig verknüpft und geordnet sind, daß durchaus ein verständiges Wesen erfordert wird, das 25 von der Ordnung, Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der gegenwärtigen Welt die Ursache ist. David Hume verwirft diesen Schluß und sagt: der Mechanismus der Natur ist die Ursache des Verstandes, aber nicht umgekehrt. Wir können nicht beßer begreifen die Ordnung der Welt, wenn wir den höchsten Verstand zuerst annehmen, oder 30 wenn wir eine vollkommene Natur annehmen und denn den Verstand. Allein dieser Einwurf kann so wiederlegt werden: Vollkommenheit in der Welt ohne verständigen Urheber ist nicht möglich, und einen solehen verständigen Urheber, als den höchsten Verstand und den besten Willen kann ich mir / ohne Widerspruch denken, allein eine 35 bloße allein wirkende Natur kann ich ohne Widerspruch nicht annehmen, denn ein Inbegrif von vielen Substanzen kann nicht Verstand

haben, weil er nicht verteilt werden, und nur in der Einheit statt finden kann. Also kann die Summe der Substanzen oder die Natur nicht das Prinzip der Ordnung, Zweckmäßigkeit etc. etc. der Welt seyn. In der Natur sind Zwecke. Die Ursache die sich auf Zwecke bezieht ist
 5 der Wille, die sich auf Ordnung und Schönheit bezieht ist der Verstand. Die Physikotheologie hat also ein sicher Fundament. — Dieser physikotheologische Beweis hat dennoch 2 Mängel, nemlich:

1.) daß er keine absolute sondern nur hypothetische Gewisheit liefern kann. Die Nothwendigkeit der Erkenntniß Gottes ist nur die
 10 Nothwendigkeit der Hypothese. Das Dasein Gottes wird nicht als apodiktisch sondern nur als hypothetisch erkannt. Die Transcendental Theologie kann aber, wenn sie mit dieser verbunden wird, den Mangel ersetzen.

2.) daß der Begriff, den sie von Gott geben kann, niemals bestimmt
 15 sey. Von der Größe seiner Macht, seiner Weisheit läßt sich nichts bestimmen. Dieser Mangel ist in der Physicotheologie gar nicht zu vermeiden.

/ Die Physikotheologie giebt physiologische Begriffe von Gott d. h. 129
 in concreto. Der Theismus ist also mehr von Inhalt als der Deismus.
 20 Die transcendental Theologie ist, so zu sagen nur ein Schattenriß von einer Theologie, oder monogramm. Die Physikotheologie ergänzt die transcendental Theologie, von der andern Seite aber bedarf wieder die Physicotheologie der transcendentalen; nemlich: um sie zu suppliren, und dann auch zu purificiren, denn sie kann von Gott nie-
 25 mals einen bestimmten Begriff geben. Das, was sie verunreinigt, ist der Anthropomorphismus, auf teutsch: die Menschenähnlichkeit. Dieser ist der Inbegriff der Praedicate, die aus der Sinnenwelt hergenommen werden, in so fern sie auf Gott angewandt werden. Er wird vermieden dadurch, daß ich mir Gott denke, durch nichts, als durch reine Vernunftbegriffe. — Die psychologischen Eigenschaften von Gott sind
 30 solche, wovon wir eine Analogie in der Welt antreffen, und dadurch wird eine Physikotheologie nöthig, die ontologischen Praedicate müssen aber schon vorausgesetzt seyn. Wir müssen also Gott die physikotheologischen Eigenschaften nicht in sensu proprio sondern
 35 per analogiam beilegen. Analogie bedeutet so viel als das Wort: proportio in der Mathematik; es ist nemlich ein Gleichniß zweier Verhältnisse. Analogie ist / eine vollkommene Aehnlichkeit der Ver- 130
 hältnisse der Dinge, wenn sonst auch die Dinge an sich selbst ganz unähnlich sind. Die Eigenschaften unserer Seele werden das substratum

seyn, wornach wir Gottes Eigenschaften beurtheilen. Unsere Seele besitzt 3 Kräfte nemlich: das Erkenntnißvermögen, Begehungsvermögen, und das Gefühl der Lust und Unlust. Wir werden demnach Gott per analogiam beilegen: einen unendlichen Verstand, ein unendlich Begehungsvermögen, und die unendliche Lust und Unlust. — 5
Der menschliche Verstand ist ein Vermögen zu denken, oder sich durch allgemeine Merkmale etwas vorzustellen. Er ist also das Vermögen eines bloß discursiven Erkenntnißes. Das Denken durch allgemeine Merkmale zeigt beständig Schranken an, es ist discursiv. Der göttliche Verstand der keine Schranken hat, sondern unendlich ist, 10
kann mithin nicht discursiv, sondern intuitiv seyn: Er schaut an. Die göttliche Anschauung ist intellectuell, die menschliche aber sensitiv. Die physikotheologischen Eigenschaften die wir Gott per analogiam beilegen sind:

1.) Das Erkenntnißvermögen. Dies ist 2fach. Sinnlichkeit und 15
Verstand. Das Erkenntnißvermögen als receptivitaet ist bloße Sinnlichkeit, das Erkenntniß/vermögen aber als spontaneitaet ist Verstand. 131
Das göttliche Erkenntnißvermögen ist nicht discursiv, so fern es dem intuitiven entgegengesetzt ist. Der göttliche Verstand muß den Grund aller Dinge enthalten, und ist der Ugrund der Möglichkeit der Gegenstände, in so fern können wir ihn nennen intellectus archetypus. Gott 20
erkennt die Dinge wie sie sind, Menschen aber nur, wie sie erscheinen. Unsere Erkenntniß von Gott ist nicht so, wie er sich selbst erkennt, nicht durch conceptus archetypus sondern ectypus, d. h. nach der Analogie. Wir können nicht einmal ein einziges Ding in der Welt so 25
erkennen, wie er es erkennt. Die göttliche Erkenntniß wird eingeteilt der Qualitaet nach 1.) in scientiam simplicis intelligentiae, 2.) in scientiam liberam. Die erste ist die Erkenntniß aller möglichen, die andere die Erkenntniß aller wirklichen Dinge. Die Erkenntniß alles Wirklichen außer ihm nennt man eine freie Erkenntniß deswegen, 30
weil sie nicht von der Nothwendigkeit der Natur, sondern die Existenz aller Dinge von seinem freien Willen abhängt. Die scientia libera wird eingeteilt in scientiam recordationis, visionis, und praevisionis. Die Erkenntniß des Wirklichen, so fern sie zur vergangenen Zeit gehört, 132
heist recordatio, so fern / sie zur gegenwärtigen Zeit gehört, ist visio, 35
und in so fern sie die künftige Zeit betrifft, heist sie praevisio. Alle diese Ausdrücke schicken sich für Gott nicht. In Ansehung Gottes ist nichts vergangen, gegenwärtig, noch zukünftig. Die Zeit paßt nur auf das Dasein der Dinge als Erscheinungen, aber nicht auf Gott, denn sonst

müßte er selbst in der Zeit seyn. Er ist sich der Dinge bewusst durch seinen eigenen Verstand, aber nicht so fern sie in dieser oder jener Zeit sind. Er erkennt die Dinge nach ihren Ursachen und Wirkungen, aber nicht nach dem Unterschied der Zeit. Die Zeit gehört zu den
 5 phaenomenis, und ist also eine sinnliche Erkenntniß; die Erkenntniß Gottes ist aber nicht sinnlich sondern intellectuell. Bey Gott wird also kein Unterschied des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen statt finden. —

Wir können noch auf Gott schließen, um zur Bestimmung des
 10 Begriffs von Gott zu gelangen, via reductionis und per eminentiam, indem wir Gott den allerhöchsten Grad aller Vollkommenheit beilegen. Hiedurch können wir 1.) ihm die gröste Realitaet beilegen, und 2.) alle negationen und limitationen wegräumen. —

Die scientia der Menschen rerum actualium extra se positarum ist
 15 nicht libe/ra sondern libere coacta. Es entsteht hier eine Schwürigkeit: wie kann Gott die künftige freie Handlungen der Menschen voraussehen? es ist hier nicht mehr Schwürigkeit als: wie kann Gott die gegenwärtige Handlungen der Menschen sehen? Es kam denen,
 20 die diese Frage aufwarfen, ganz unbegreiflich vor, wie Gott die künftige freie Handlungen voraus sehen konnte, da doch seine scientia, libera war. Sie glaubten daß er die gegenwärtige Handlung sehen könnte. Er erkennt das Gegenwärtige nicht so, wie wir, durch Sinne, sondern er erkennt es aus sich selbst, indem er sich seiner bewusst ist. Bey Gott ist aber kein Unterschied des Gegenwärtigen, Vergangenen
 25 und Zukünftigen, bey ihm ist dies alles einerley, dieser Unterschied der Zeit ist blos in unserer sinnlichen Anschauung anzutreffen. Er wird also eben so die zukünftige freie Handlungen der Menschen, als die gegenwärtige erkennen können. Die Möglichkeit der Freiheit läßt sich durch die Vernunft nicht begreifen. Die Schwürigkeit liegt nicht
 30 in der Theologie, sondern in der Psychologie, in der Natur der freien Handlungen selbst. Man kann sie aber aus dem Bewusstsein seines freien Rath/schlußes von der Existenz der Welt herleiten. Es ist also hier 134 die Frage: wie kann Gott Wesen hervorbringen, die frei seyn? Freiheit ist die Causalitaet der Vernunft, also die Beschaffenheit einer
 35 wirkenden Ursache. Wir können uns kein ander Wesen als eine wirkende Ursache denken, als das, welches Vernunft hat. Wenn das Wesen, das Vernunft hat, ein Vermögen besitzt, nach Vernunftgründen zu handeln, alsdenn hat es Freiheit. Wenn aber ein Wesen nicht das Vermögen hat, Ursache der Handlungen, nach subjectiven

Gründen, sondern nach objectiven zu werden, denn hat es keine Freiheit.

Die Geschicklichkeit ist das Vermögen taugliche Mittel zu verschaffen zu beliebigen Zwecken d. h. zu allerley möglichen Zwecken. Klugheit ist die Kenntniß der Mittel zur Summe aller wirklichen Zwecke. Weisheit ist das Vermögen zu beurtheilen die Uebereinstimmung des Zweckes mit dem Ganzen aller objectiven Zwecke. Weisheit ist die Ableitung jedes Zwecks aus dem System aller Zwecke. Weisheit im strikten Verstande ist nur eine göttliche Eigenschaft, und kommt dem Menschen gar nicht zu, denn er kann das System aller Zwecke nicht einsehen. / Er hat zwar einige Regeln der Weisheit, er kann aber zur eigentlichen Weisheit nie gelangen. Moral enthält Regeln der Weisheit. Gott können wir weder Geschicklichkeit noch Klugheit beilegen. Weisheit ist nur der Gottheit adaequat. Von der Idee des Ganzen aller möglichen Zwecke können wir zwar ein Prinzip haben; wir können aber nicht den Werth jedes Zwecks darin bestimmen. Gott ist das Prinzip aller Weisheit. — Ein derivativer Verstand steigt von den Theilen zum Ganzen herauf, ein ursprünglicher leitet aber vom Ganzen die Teile ab. Gott kennt die Quelle aller Möglichkeit, und bestimmt jeden Zweck aus dem Ganzen aller Zwecke. —

2.) Das Gefühl der Lust und Unlust, hiezu kommen wir auch physikotheologisch. Das Wort Gefühl an sich selbst schickt sich für Gott gar nicht, denn es bedeutet eine Sinnlichkeit. Wir könnten es nennen *facultas complacentiae* und *displicentiae*. Das göttliche Wohlgefallen und Mißfallen kann nicht sensitiv, sondern nur intellectuell seyn. *Complacentia originaria est acquiescentia in semetipso*, Selbstgenugsamkeit, diese ist die praktische Zufriedenheit mit seinem Thun und Laßen. Das aller/höchste Wohlgefallen an seiner eigenen Existenz aus innern Principien heist die Seeligkeit, *beatitudo*. Die Zufriedenheit des Zustandes aus zufälligen Principien heist Wohlfahrt, *prosperitas*. — Der Mensch hat niemals ein completes Wohlgefallen. — Lust besteht in der Beziehung der Vorstellungskraft als Ursache der Wirklichkeit der Gegenstände zum Subject, sie ist die innere Bestimmung der Tätigkeit. Lust ist 2fach, entweder entspringt sie aus bloß zufälligen Ursachen, denn heist sie Glück, oder aus innern Ursachen, und denn heist sie Seeligkeit. Im strengsten Verstande kann sie kein Mensch besitzen. Gott ist nur der allein Weise, der allein Seelige. Die Zufriedenheit die aus dem Bewusstsein des moralischen Werts entspringt, ist auch schon Seeligkeit. —

3.) Das Begehrungsvermögen. Das göttliche Begehrungsvermögen ist die Causalitaet und Vorstellungskraft, Ursache zu werden von der Wirklichkeit der Objecte, zufolge seiner Erkenntniß. Es ist rein, also ist auch sein Wille rein, arbitrium purum. Die Causalitaet des Verstandes in Ansehung seiner Objecte heist der Wille, denn daß unsere Vorstellungen Ursache der Gegenstände werden konnten, darin besteht das Leben, und dies gehört zum Begehrungs/vermögen. Also **137** nur durch einen Willen kann das Urwesen die Ursache der Dinge außer ihm seyn. Wie können wir uns nun aber seinen Willen vorstellen? Die Selbstgenugsamkeit scheint schon alles Begehren auszuschließen, allein die Selbstgenugsamkeit in Ansehung seines Verstandes heist Algenugsamkeit, denn sein Verstand enthält alles Mögliche als ein Grund. Das Wohlgefallen eines Wesens an sich selbst als einem möglichen Grund der Gegenstände ist das Begehrungsvermögen, und **15** hierin ist der Wille Gottes zu sezen. Das größte Ganze alles möglichen ist das summum bonum finitum, und ist das causatum des summi boni originarii und heist der mundus perfectissimus. — Die Eigenschaften des göttlichen Willens sind 1.) die Freiheit, 2.) die Reinigkeit des göttlichen Willens, d. h. die Heiligkeit. Diese gehört aber zur Moraltheologie, wo wir sie auch betrachten werden. Die Freiheit des göttlichen Willens ist leichter zu begreifen, als des menschlichen Willens. Sie besteht in der absoluten Spontaneitaet. Alle göttliche Handlungen haben auch bei sich eine Nothwendigkeit nach den Gesezen des Verstandes, das ist nach den Gesezen der Freiheit.

VI

Metaphysik Dohna

nach dem Original

Die Metaphysik
nach
den Vorlesungen des Herrn Professor Kant,
im Winterh: Jahre 1792/93 von 7-8.

von H. L. A. Dohna, angefangen Montag den 15ten Oktober 1792.
(Comp. v. Baumgarten)

/ Wenn wir alle unsre Erkenntniße nach ihrem Ursprunge ein- 1
theilen wollen, so zerfallen sie in:

1., Empirische, die ihren Ursprung in der Erfahrung haben

2., Rationale, die a priori unabhängig von Erfahrung möglich sind.

- 5 Unser Autor giebt die Wolfische Definition der Metaphysik: *Scientia prima principia cognitionis continens*. Aber eine jede Wissenschaft muß auf Principien beruhen, sonst ist sie nur ein gemeines Erkenntniß. Dies Merkmal kommt also nicht bloß der Metaphysik, sondern einer jeden andern Wissenschaft zu. — Viele der ersten
10 Principien unserer Erkenntniß sind empirisch. — Wir können alles theilen in Grundprincipien, diese in Grundbegriffe und Grundsätze, in Grundsubstanzen; es sind hier viele erste Principien, die wir nicht zur Metaphysik rechnen können, / wir müssen also zurückgehen 2
bis auf den Begriff des Etwas, des Dinges, der ganz unauflösbar ist.
15 Die ganze Metaphysik bestünde, nämlich nach der Wolfischen Definition, also: im Begriffe eines Dinges, und in dem Begriff daß ein Ding kein Unding sey. — Die Wolfische Definition erschöpft also nicht. — Wollen wir also wissenschaftlich d. h. im allgemeinen Sinn diese Principien unterscheiden, so können wir dies nur
20 thun, indem wir auf ihren Ursprung sehen. — Alle unsre Erkenntniß fängt von der Erfahrung (dem Begriffe in concreto) an, aber sie stammt nicht davon ab. Es muß uns die Gelegenheit aufstoßen, wo wir die in unserem Erkenntnißvermögen liegenden Grundbegriffe anwenden sollen. Wir könnten uns unserer Erkenntniß
25 a priori nie bewußt werden, wenn wir nicht Gelegenheit haben, sie auf den Fall anzuwenden. Denn ohne Gelegenheit werden wir ganz natürlich nie von dem Gebrauche machen können, wovon doch der Grund in uns liegt. — Alle Begriffe sind entweder Grundbegriffe oder Grundsätze.

- 30 / Die 2 Bestandstücke unsers Erkennens sind: Denken und An- 3
schauen. Denken ist unterschieden vom empfinden, Leute die viel empfinden, pflegen wenig zu denken (bezieht sich nur aufs Subject, also sehr unterschieden vom denken, Anwendung unseres Vermögens der Regeln auf das Object.) Wahrheit muß man nicht bloß fühlen,
35 sondern darüber denken; Bei der empirischen Erkenntniß findet auch

Empfindung statt, z. B. bei dem Begriff des Körpers, — etwas das widersteht im Raume. Wir betrachten die Principien der Wissenschaften

1, blos ihrer Form nach — so giebt's eine Anschauung bei der man nichts denken kann, ebenso wie Begriffe, die wir nicht verstehen, weil uns keine Anschauung gegeben wird. Eine Wissenschaft die Regeln des Denkens, ohne Unterschied auf Gegenstände enthält, ist Logik. D. h. man abstrahirt von allem Inhalt, ertheilt nur formelle Regeln. — 5

4 / 2., ihrer Materie nach — Eine materiale Wissenschaft, (die wirklich Inhalt hat) (Erkenntniß a priori von Gegenständen) ist eine reine materiale Vernunftwissenschaft, entweder 10

1., philosophisch, wenn sie Vernunfterkentniß durch Begriffe, und

2., mathematisch, wenn sie Vernunfterkentniß durch Construction der Begriffe ist. Raum und Zeit sind die Anschauungen a priori Ich construiren meine Begriffe, wenn ich sie a priori in der Anschauung darlege. — Die Philosophie kann nun wieder zweifach seyn: 15

1., pura; — in Ansehung der Objecte der Erkenntniß heißt sie Metaphysik. Aristoteles Schüler deuten: $\tau\alpha\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha$ was nach der Physik kommt; aber es läßt sich wohl denken, sofern sie über die Gegenstände des Sinnlichen hinaus geht — also die Wissenschaft des Übersinnlichen. 20

2., applicata. — Wir wollen Metaphysik definiren: Die Wissenschaft welche in sich enthält die reine Vernunfterkentniß der Gegenstände; also von allen empirischen verschieden. / Von der Mathematik ist sie unterschieden, weil sie nur durch Begriffe, die Mathematik aber durch Construction der Begriffe ist. Die Eintheilung welche die Alten von der Philosophie machten, war Trichotomie, nemlich 1., Logik 2., Ethic, 3., Somatologie und Physie, — da weis man nie, ob man vollkommen eingetheilt hat. Daher ist eine Dichotomie besser: da läßt sich die Philosophie theilen in 30

1., in die formale — womit sich die Logik beschäftigt, und

2tens in die materielle, — sie war schon oben erwähnt. Diese hat zum Object: 1., Natur, und 2., Freiheit, daraus entwickeln sich nun die beiden andern Theile der Philosophie. Nemlich: 1.) Die reine Naturlehre ist die Metaphysik, 2.) die reine Freiheitslehre, Moral, so hätten wir wieder dieselben Theile — 35

/ II.

Man möchte schwerlich ein deutsches Wort finden, was Metaphysik gehörig bezeichnete. Nach Wolf theilt man sie in:

- 1., Ontologie — die Wesenlehre. — in
- 5 2., Cosmologie, die Weltlehre, ferner in
- (3., Psychologie, die Seelenlehre, eigentlich ein Theil der Cosmologie) und endlich in
- 4., Theologia rationalis, Gotteslehre. — Wir wollen erst jeden dieser Theile kurz betrachten. Ontologie ist die Wissenschaft welche
- 10 Begriffe a priori zur Erkenntniß der Dinge enthält. Sie wird auch genannt Transcendentalphilosophie, eine allgemeine Philosophie, enthält die Elementarbegriffe und Grundsätze. — Wenn nun die Cosmologie folgt, so sieht man wohl, daß die Eintheilung nicht ganz richtig ist. Sie (die specielle Philosophie) handelt von allen Gegenständen der
- 15 Sinne (sowohl des äußern als innern, daher Somatologie (Physik) und Psychologie ihre Theile, enthält Physik und Psychologie nur als rationale, nicht empirische Wissenschaften) — heißt daher Metaphysica applicata. / Wenn wir zur Cosmologie die reine Psychologie
- 20 als einen Theil reehnen, so bleibt uns am Ende, nemlich in der Metaphysica specialis, (die generalis ist Ontologie; es giebt eine doppelte Verbindung, eine coordinirte, und eine Subordinirte) weiter nichts übrig als Cosmologie und Theologie — Welt und Gott. In allen diesen Erkenntnißen ist in sofern noch eine Eintheilung zu machen
- 1., in das sinnliche was Gegenstand der Erfahrung ist, und
- 25 2., übersinnliche, was nie Gegenstand der Erfahrung werden kann, — a priori, wie der Begriff von Ursach und Wirkung, diese Begriffe a priori heißen reine Verstandesbegriffe *notiones*: Dieser Verstandesgebrauch heißt der immanente. Wir haben aber auch solche Begriffe denen nie ein Gegenstand der Erfahrung *adaequat*
- 30 *seyn* kann, diese nennen wir Ideen. Ideen sind *Notionen*, aber *Notionen* nicht immer Ideen. Denn nie können Begriffe denen kein Gegenstand der Erfahrung *adaequat seyn* kann, selbst Gegenstände der Erfahrung werden. Dieser Gebrauch der Vernunft (Ideen), heißt der *transcendente* — —
- 35 / Ontologie stellt nur solche Gegenstände auf, denen ein Gegenstand der Erfahrung *adaequat seyn* kann. Nun versucht die Vernunft noch höher zu steigen, zum übersinnlichen, das geschieht in der Cosmologie und Theologie. — Ein jeder Begriff, heißt nur

denn Erkenntniß wenn ihm wirklich ein Gegenstand correspondirt. Nur denn können wir dem Begriff objective Realität geben. Die Ideen von Gott Freiheit (gleichsam die Möglichkeit von moralischen Gesetzen) und Unsterblichkeit, machen das Ganze aus was Gegenstand des übersinnlichen ist. — Wenn die Absicht der Metaphysik bloß speculativ wäre, so würde man sie nie bearbeitet haben, denn Erkenntniß können wir gar nicht dadurch erlangen, im Gegentheil Einschränkung, und Grenzen die wir nicht überschreiten können. Um also das was Object der Sinne ist zu erkennen hatte man nie Reiz zur Metaphysik. 5

10

9

/ III.

Dies Interesse bekam sie deswegen weil sie über die Grenzen der Sinnlichkeit ging. Sie kann sich nicht in speculativer aber in praetischer Absicht über die Gegenstände der Sinne erheben. Man hätte sich gewiß die Mühe nicht gegeben mit so abstracten Begriffen, wenn man nicht den hohen Zweck gehabt hätte zu Gegenständen außer den Grenzen der Erfahrung hinaufzusteigen. Alle Gegenstände der Erfahrung können nur als etwas bedingtes von uns erkannt werden. Nun strebt die Vernunft unaufhaltbar nach etwas unbedingtem; sonst kann sie nie vollenden. Diese Bestrebung hat die Metaphysik hervor gebracht. Metaphysik kann auch auf Sensibilia (Erscheinungen $\phiαινόμενα$) gehen, und bleibt doch reine Philosophie. Aber die Intelligibilia (Sachen an sich selbst, $νοούμενα$) sind es die es hervor gebracht haben, daß man ein ordentliches System der Metaphysik 10 entworfen hat. / Von dem Sinnlichen zum Übersinnlichen, von den 25 Phenomenis zu den Noumenis überzusteigen ist das große Problem woran so viele Philosophen scheiterten. — Man hat immer geglaubt es würde endlich der Stein der Weisen gefunden, wenn man es aber näher untersucht, so kommt auf Speculative Art immer nichts heraus so daß man endlich fest glaubte man könne in nichts zur Gewisheit kommen — so entstand eigentlich der Skepticismus: wenn 30 2 gleich scheinbar wahre Erkenntnisse einander schlechterdings widersprechen. Diese Verzichtthung auf Gewisheit in der menschlichen Vernunft ($\sigmaκεπτεσθαι$ indagare) fing bei der Metaphysik an, und erstreckte sich hernach noch weiter. Der Zweifel des Aufsehubs ist die 35 beste Methode.

11 / Sensibilium non datur scientia war Plato's Satz — aber wenn wir unter diesem Worte bloß Phenomene verstehen so ist dieser Satz

unrichtig, und man kann im Gegentheil weit richtiger sagen: Intellectibilium non datur intellectus. Die Intellectualia des Aristoteles waren logisch, er blieb bei dem gewöhnlichen Erkenntniß und analysirte blos dies. Das Aufsteigen zum übersinnlichen beim Plato hat
 5 Gelegenheit zu den mystischen Intellectualien gegeben. — Der Wahlspruch des Aristoteles war folgender: Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensibus. Er meint erworbne Begriffe könnten wir blos aus der Erfahrung bekommen, aus dieser müssen daher alle nicht angebohrne Begriffe herkommen. Aber wir können Begriffe erwerben
 10 1., derivative, und zwar so alle sinnliche Vorstellungen, weich, hart etc.

/ 2., Originarie, Begriffe die schon in unserm Verstande liegen, 12 wie von Ursachen und Wirkungen etc. (Epieur zeigt sich in seiner Logik die er Canonik nennt, als Feind alles übersinnlichen) Bei Epieur fand blos Empirism, bei Plato Mysticism statt. Der Unterschied
 15 zwischen Pyrrhonism und Skepticism ist unmerklich. Der Rationalism ist der, welchen wir suchen, wir wollen daß unsere Erkenntniße als a priori acquisita angesehen werden sollen: Mithin sind sie dogmatisch, und dem Skepticism entgegen gesetzt. Nun gilt es zu untersuchen, was eigentlich Object der Vernunft sey, und was außer ihrem
 20 Gebiet liegt. Das thut die Kritik der reinen Vernunft. Sie ist also nichts anders als kritische Untersuchung und Festsetzung ihrer Grenzen und ihres Vermögens, das ist's womit wir uns jezt beschäftigen wollen.

25 / IV. d. 19ten October, Freitag

13

Plato nahm an einen Verstand der die Gegenstände a priori anschauete, also intuitive Intellectualia. Dieser Mysticism, weil dazu eine gewisse Art von Einweihung gehört, that besonders bei den Neu-Platonikern viel Schaden. Der Rationalism kann eingetheilt werden:
 30 1., in den dogmatischen, ohne unsere Vernunft zu kritisiren, man nennt das Dogmatism. Die Voraussetzung daß wir zu rationalen Erkenntnißen gelangen können.

2., in den critischen, der davon anfängt die Vernunft als Subject nach ihrem Umfang, Inhalt und Grenzen zu untersuchen. Die
 35 critische Methode des Rationalism ist nie befolgt worden. Aristoteles meinte alle unsre Erkenntniß a priori beträfe nur Reflexionen über

- Gegenstände der Sinne. Das wird uns aber nie über das Sinnliche hinausführen. — Der berühmte Locke ist auch von Aristoteles Meinung. Doch wagte er es weit über die Grenzen des Sinnlichen hinauszugehn. Wer sich über die Grenzen der Sinne erhebt, ohne /
 14 vorher seiner Vernunft Grenzen zu setzen, ist Dogmatiker. Man 5
 konnte leicht auf solche Vorurtheile kommen, weil man sieht, wie vieles der Vernunft a priori gelingt; man sehe nur auf die reine Mathematik. — Bloss durch Bewunderung derselben wurde Plato verleitet den Mysticism anzunehmen. (Er selbst war großer Geometer) Auch mit physischen Grundsätzen geht es so; wir sehn sie ein, sind davon 10
 überzeugt ohne Erfahrung zu Hülfe zu nehmen z. B. alle Wirkungen haben Ursach. Warum soll man nun dies herrliche Vermögen der menschlichen Vernunft nicht weiter gebrauchen? Natürlich dachte der Mensch es würde ihm mit andern Gegenständen eben so gelingen; so ward dem Dogmatism Thür und Thor geöffnet. Wir können aber 15
 indem wir die reine Vernunft kritisiren, genau bestimmen, was für sie gehöre oder nicht. —
- 15 / Durch den unvermeidlichen Widerspruch der menschlichen Ver-
 nunft (man nennt diesen Widerstreit der Vernunft in ihren eignen Gesetzen Antinomie), sobald wir über die Grenzen des Sinnlichen 20
 gehen und Speculationen machen (hier wirft immer einer den andern zu Boden, niemand kann beweisen), werden wir eigentlich bewogen die reine Vernunft zu kritisiren. Bei einigen Erkenntnißen a priori können wir uns durch die Erfahrung zurechthelfen, sie als Probier-
 stein gebrauchen, das geht nicht mehr an, wenn wir ganz zum über- 25
 sinnlichen, zu dem neuen Felde der Dinge an sich übergehn. Verächter der Metaphysik widersprechen sich selbst denn sie haben gewiß ihre eignen Metaphysischen Begriffe über Gott, Unsterblichkeit etc. — Nach analogischen Gründen will man auch manches beweisen, indem man zeigt dies Erkenntniß sey gelungen, also werde ein anders ähn- 30
 liches ebenfalls als bewiesen angesehen werden können, aber dies ist ein sehr falscher Grundsatz. —

V. d. 22ten

- Metaphysik ist dem Menschen unentbehrlich, weil er durch Erfahrungskennntniß immer nur etwas Bedingtes erhält, nun 35
 16 will er auch zum Unbedingten. / Dieses ist allezeit übersinnlich. Also ist Zweck der Metaphysik die Kennntniß des übersinnlichen. —

Hier ist die Erfahrung nicht mehr Probestein des Gelingens oder Mißlingens. Hier ist der Dogmatismus sehr leicht, daß man nemlich einen Satz für wahr hält, dem kein anderer widerspricht. Nun kamen die Skeptiker, und veranlaßten eine allgemeine Reform. Das Mislingen
 5 unserer Erkenntniße werden wir durch ihren Widerspruch gewahr, und so wird der Dogmatismus untergraben. Um nun zu versuchen ob wir noch etwas ausrichten können, müssen wir also nicht die Objecte untersuchen, sondern das Subject, unsere Vernunft. Da muß nun zuerst die Möglichkeit der Erkenntniß a priori, 2., ihr Umfang, und 3tens
 10 ihre Grenzen bestimmt werden. Dies thut die Kritik der / reinen 17 Vernunft. Ihre große Hauptfrage ist: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Alle unsere Begriffe sind entweder analytisch oder synthetisch. 1., analytische wo das Praedicat des Urtheils im Begriff des Subjects gedacht wird, und 2tens synthetische Begriffe in welchen
 15 das Praedicat des Urtheils über diesen Begriff des Subjects hinzukommt. — z. B. der Satz: Alle Körper sind theilbar, setzt nichts hinzu, sondern macht uns blos von etwas bewusst. Alle synthetische Urtheile sind erweiternd; alle analytische erläuternd. — Ein Urtheil a priori ist ein solches, was keinen Gegenstand der Erfahrung zum Grunde
 20 hat. — Man fragt nun 2tens: Wie sind synthetische Sätze a posteriori möglich? / Diese Frage darf weiter nicht erörtert werden, denn es ist 18 weiter nichts als daß die Erfahrung zu den schon gegebenen Sätzen neuere hinzuthut. Nun bleibt also nur noch die erstere Frage übrig die ungleich schwerer zu beantworten ist. In allem unsern Erkenntniß
 25 finden wir 2 Stücke nemlich Anschauung, eine einzelne Vorstellung (kann empirisch und rational seyn) und Begriff, in dem unsere Vorstellung etwas enthält was mehreren gemein. Erkenntniß ist nur möglich durch beide Stücke zusammengenommen. Erkenntniß ist Beziehung eines Begriffs auf einen Gegenstand. Synthetische Urtheile
 30 entstehn dadurch, daß ich über meinen Begriff nun noch eine Anschauung bekomme; synthetische Urtheile a priori also / dadurch, 19 daß ich über meinen Begriff noch eine reine Anschauung bekomme. Nun ist die Frage können wir zu solchen reinen Anschauungen gelangen? — Raum und Zeit sind sie. Außerdem können wir nun auch
 35 reine Begriffe a priori erlangen, diese heißen Kategorien. — Wir kommen nun zum ersten Theil der Metaphysik der

A. Allgemeinen Metaphysik — Transeendentalphilosophie —
 oder
 Ontologie.

VI. d. 23ten

- Wir verstehen darunter den Innbegriff aller Principien des reinen Denkens und nicht der reinen Anschauung. Principien sind die ersten Gründe. Erste Principien also diejenigen die auf keinen andern Gründen beruhen. Principien sind entweder Begriffe (das sind die Elementargesetze des Denkens) oder Urtheile. Wir werden von reinen Anschauungen reden, lediglich in Opposition mit reinen Begriffen. —
- 20 / Die Ontologie betrachtet durch die Principien eines jeden Dinges, erstreckt sich also auf alle. Alles was man sich denken kann, ist entweder möglich oder unmöglich. Der Autor fängt an mit dem Möglichen er thut aber nicht recht, weil dieser Begriff gleich eingetheilt wird. Das erste was bei der Metaphysik betrachtet wird ist das Wort — Gegenstand, welchem hernach alle andern Begriffe untergeordnet sind. Es ist der allgemeine, der höchste Begriff in der Ontologie. Er ist möglich oder unmöglich, Ding oder Unding, — wenn man eine Eintheilung macht, so muß allemal ein eingetheilter Begriff vorausgeschickt werden. — Ontologie wird die Elementarbegriffe aufhellen.
- 21 / Nur dann haben wir eine Wissenschaft wenn wir ein festes Princip haben, woran alles, wie an einer Kette liegt, wenn unsre Erkenntniß System und nicht Aggregat ist.

Urtheil und Satz sind verschieden, das erste kann problematisch seyn, der letzte ist immer assertorisch. Alle Sätze sind analytisch oder synthetisch. Das Princip der erstern: Sie stehen unter dem Princip der Möglichkeit durch Begriffe; die synthetischen stehen unter dem Princip der Möglichkeit durch Anschauung. In der Ontologie werden wir also von reinen Begriffen a priori, und von der reinen Anschauung a priori handeln. Eins ohne das andre kann niemals ein Erkenntniß geben. — / Der erste Satz aller unserer Erkenntniße ist: Nichts kann gedacht werden in dessen Begriff a und non a verbunden sey. Impossibile est, simul esse ae non esse; das ist der berühmte Satz des Widerspruchs. Das ist die nothwendige Bedingung aller Erkenntniße — Dieser formelle Satz ist

kein *Principium constitutivum* (als nur der analytischen Urtheile) sondern vielmehr *regulativum*. Wenn das *Praedieat* dem Subjeet nicht beigelegt wird widerspricht es. Das *principium contradictionis* ist verneinend, der affirmative Satz, das *principium identitatis*: quid, quid est, est. Die Nothwendigkeit kann nie gedacht werden ohne Bewustseyn der Unmöglichkeit des Gegentheils. / Das *principium contradictionis* kann betrachtet werden als das analytische der verneinenden und der bejahenden; der letztern nur mit dem Bewustseyn der Nothwendigkeit.

VII. d. 25ten

Apodietische Gewisheit bedeutet die Erkenntniß der Wahrheit mit Bewustseyn der Nothwendigkeit, der Unmöglichkeit des Gegentheils. Nun ist noch die Frage ob das *principium contradictionis* zulänglich sey für alle Urtheile? Nein, nur bloß für die analytischen, in welchen ich durch das *Praedieat* nicht über den Begriff des Subjects gehe. Zugleich (*simul*) sind (nach der erwähnten Formel) 2 *Praedicate* wenn sie gesetzt werden zu einer und derselbigen Zeit; — Wie kommt aber bei diesem obersten *Princip* schon der Begriff von Zeit vor? also ist die Formel *impossibile est aliquid simul esse ac non esse* nicht gut. Man / könnte es ausdrücken: Kein bewegter Körper ist ruhig zu derselben Zeit; daß ein Körper auch ruhig seyn könne ist ganz gewiß. Aber daß ein Ding veränderlich sey, läßt sich *a priori* nicht einsehn. Was sollen wir nun für eine Formel gebrauchen? — *Nulli subiecto competit praedieatum ipsi oppositum* — *Cuidam subiecto competit praedieatum ipsi praedieato oppositum* Einige Körper die bewegbar sind, sind ruhig, d. h. die in Ansehung ihrer Existenz bestimmt sind zur Bewegung können zu einer andern Zeit ruhen. — Der Begriff des Satzes *impossibile est aliquid etc.* ist keine Definition des Unmöglichen. Aus bloßen Begriffen können wir auch keine andre als die des Widerspruchs geben. — Die *Contraposition* wäre: Was / sich nicht widerspricht, ist nicht unmöglich. — Endlich was sich nicht widerspricht ist nicht unmöglich = ist möglich. Nun ist das Feld zu allen Träumereyen eröffnet. Was sich nicht widerspricht, davon ist wohl der Gedanke, der Begriff möglich, aber nicht das Object. Ein Begriff dem kein Object correspondirt heißt *conceptus inanis*. — *Nihil, aliquid Theilbegriffe* des obersten — Gegenstand — *nihil negativum*, wo selbst

der Gedanke unmöglich ist, sich aufhebt z. B. 4eckige Zirkel. Nihil privativum, dem kein existirendes Ding correspondirt, die Abwesenheit, das Nichtseyn z. B. Kälte. 3. Conceptus inanis, dem keine Anschauung (Gegenstand) correspondens / gegeben werden kann. z. E. — ein Geist, ein denkendes Wesen, ob es unter die Reihe möglicher Dinge gehöre, weis ich nicht. 4., Den Begriff den wir nichts nennen, dem zwar eine Anschauung, nur nicht die eines existirenden Dinges correspondirt. Der Begriff vom Raum gehört hieher, er ist kein conceptus inanis, wir können seine Dimension angeben. Wenn wir die Form der Dinge zum Object selbst machen gerathen wir leicht in Irrthümer. Wir können 3 logische (analytische) Principien annehmen, nemlich:

1., Principium contradictionis (Criterium aller möglichen Urtheile), für problematische Urtheile.

2., Principium rationis (logicum), — der Grund für alle assertorischen Urtheile nemlich. Jedes assertorische Urtheil (— Satz —) muß auch einen Grund haben. Der Satz muß sich nicht widersprechen, 2., einen Grund haben. — (Ein Urtheil sofern es gegründet, ist ein Satz. —)

3., Principium disjunctionis, divisionis z. B. die Seele ist einfach oder zusammengesetzt — exclusi medii inter duo contradictoria, aut, aut, a, oder non a, der apodictischen Urtheile, wird vorausgesetzt wenn ich aus der Unmöglichkeit des Gegentheils etwas beweisen will.

VIII. den 26ten

Wenn ich sage non a kann nicht angenommen werden so müssen wir a annehmen, denn ein drittes giebt es nicht. Dichotomie ist logische Eintheilung nach den Begriffen entweder a oder non a; hernach giebt es auch reale Eintheilungen. Das Principium divisionis (determinationis) könnte man nennen, das Princip der Bestimmung der Begriffe (ad p. 4). Contradictio in adjecto wenn sich ein Begriff nicht an sich selbst, aber in seinem beigelegten Praedicat widerspricht z. B. ein 4eckiger Cirkel. Contradictio vera, — apparens wenn sich der Begriff dem / Worte, nicht dem Sinne nach widerspricht. Contradictio patens — im latens, z. B. pia fraus, fromme Lügen — explicita oder patens, wo es schon in dem Worte liegt. (ad §. 14.) Was ist Grund? Der Autor sagt: ex quo intelligi potest, eum aliquid est, aus welchem Grunde etwas ist, also ein circulus in definiendo. Was

ist cur? Grund ist das wodurch etwas anderes auf bestimmte Weise
 gesetzt wird. Man könnte sagen: quo posito ponitur aliquid. Folge,
 rationatum, quod non ponitur, nisi posito alio, von selbst geht es
 nicht. Folge könnten wir auf diese Art erklären, id quod ponitur, posito
 5 alio est rationatum. Grund und Folge sind 2 Correlata, im Verhältniß
 stehende. Nun wären die Regeln: id quo posito determinate, ponitur
 aliud, est ratio. Posita ratione, ponitur rationatum. Wenn der Grund
 da ist, so können wir auf die Folge schließen. Indeterminate kann
 man nur von der Folge auf den Grund schließen — Oben determinate
 10 unten indeterminate.

/ aliud. Der Grund muß also immer von der Folge verschieden seyn. 29
 Einen Grund haben, heißt eine Folge seyn wovon. Wenn man sagt
 omne ens habet rationem heißt dies soviel als omne ens est rationa-
 tum; Dinge können seyn 1. logisch verschieden, d. h. in der Vor-
 15 stellungsart, 2., realiter, wenn die Verschiedenheit in der
 Sache selbst liegt. — Quidquid est, est: ist ein Grundsatz aller
 tautologischen Urtheile wenn ich nemlich eine Sache aus sich selbst
 beweisen will. Die Ausdehnung eines Körpers ist nach dem Grund der
 Theilbarkeit. Beide Begriffe sind logisch verschieden, obgleich sie
 20 reale Identität haben. — Eine Tautologie ist nie falsch, sondern blos
 ungereimt, weil man in dem Grund immer dasselbe nennt, als an sich
 selbst zum Grund gehört.

/ IX.

30

— Grund und Folge müssen von einander verschieden seyn. Die
 25 Folge muß etwas anders seyn, als der Grund. Ein Ding kann
 vom andern logisch und real verschieden seyn. Der Begriff ist von
 dem andern logisch verschieden, wenn er zwar einige aber nicht alle
 Praedicate desselben enthält. z. B. Körper und Theilbarkeit sind
 logisch — denn logisch ist Theilbarkeit etwas anders als Körper —
 30 aber nicht realiter verschieden. Ratio realis ist das was vom andern
 realiter unterschieden ist, d. h. im Begriff des Grundes liegt gar nicht
 der der Folge, oder: im Willen Gottes ist noch gar nicht die Welt
 enthalten. z. B. das Sonnenlicht und das Schmelzen des Wachses.
 Das Rationatum, das Ding in welchem ein Ding der Grund vom
 35 andern ist, oder dasjenige, worin etwas ist, heißt Dependens. Ver-
 knüpfung — nexus. Oppositio est id quo posito alio tollitur ali-
 quid. Die oppositio ist auch entweder logisch oder real. — / Con- 31
 ditio quo non posito, non ponitur aliud (nicht quo ponitur posito

alio) Soweit wäre das Principium Contradictionis durchgeführt. Jezt wollen wir die allgemeinen Verstandesbegriffe abhandeln. Wir nennen sie Categorien. Sie liegen unabhängig von aller Erfahrung a priori in unserer Vernunft. Wir haben auch reine formale Anschauungen. Dieses sind die Vorstellungen von Raum und Zeit. Beide verbunden geben alle Erkenntniß a priori, denn darauf wenden wir die reinen formalen Begriffe an. Alle unsre Begriffe sind Praedicata zu möglichen Anschauungen. Eine Vorstellung welche dienen kann zu / einem möglichen Urtheil. Die Actus des menschlichen Verstandes heißen Functionen und die Functionen zu Urtheilen heißen Categorien, folgende sind sie:

1. **Quantität**, die Urtheile nach derselben sind: 1. einzelne, 2. besondere, 3. allgemeine. Vieles zusammen in der Einheit ist Allheit.

2., **Qualität**, nach dieser Form sind die Urtheile wieder: bejahende, verneinende, unendliche.

3., **Relation**, demnach sind die Urtheile entweder: categorische, hypothetische, disjunctive, und endlich

4., **Modalität**, in welcher folgende Urtheile enthalten sind: problematische, assertorische, apodictische. Daraus können wir leicht die Categorien bekommen. —

Einheit, Vielheit (Menge), Allheit omnitude, Totalität.

/ bejahende — realitas, verneinende — negatio, unendliche — limitatio.

categorische — Substanz und Accidenz — (Inhaerenz) hypothetische — causa et causatum (Verhältniß der Causalität.) Bei den disjunctiven Urtheilen findet ein commercium statt zwischen vielen Membris: Wirkung und Gegenwirkung oder Wechselwirkung (influxus — actio und Reactio.)

problematische — Kategorie der Möglichkeit der Dinge

assertorische — Kategorie der Wirklichkeit der Dinge

apodictische — Kategorie der Nothwendigkeit der Dinge

Alles betrifft hier die Existenz. Hier sind immer Correlata, dem Möglichen correspondirt das Unmögliche etc. Diese Tafel erschöpft alle nur mögliche reine Verstandesbegriffe (Praedicamenta — Categorien — Praedicabilia die aus der Verbindung entstehen)

/ 10.

Diese Functionen von Urtheilen sind es worinn alle Verstandeshandlungen enthalten sind. —

Das an sich mögliche, interne, per se — absolute poßibile. Das 2te nennt unser Autor das hypothetisch mögliche. Aber die innere Möglichkeit ist der absoluten — unbedingten, ganz entgegengesetzt. — Die Möglichkeit eines Dinges an sich ist nicht unbedingt, ich kann davon weiter nichts sagen, als daß es sich nicht widerspricht. Hypothetisch möglich kann man in 2fachem Verstande nehmen, nemlich im bejahenden Verstande und 2., im verneinenden, wir können sie uns vorstellen als extensiv, und als restrictiv. In thesi und / in hypothesi; unter gewissen Bestimmungen kann die Sache unmöglich seyn, welche in thesi, an sich betrachtet wohl möglich ist. Hypothetisch aber wird nicht extensiv sondern blos restrictiv, d. h. unter der Bedingung einer gewissen Hypothesis, möglich gedacht. Die Possibilitas schlechterdings absoluta ist die sub omni hypothesi mögliche, unter aller und jeder Beziehung. —

Wenn ich nun etwas blos innerlich betrachte, so ist es doch noch gar nicht vollendet. Die innere Möglichkeit ist also die kleinste, aber die innere Unmöglichkeit die gröste. Es ist unmöglich ein Nichts in irgend einer Relation zu betrachten, es kann auch nicht im geringsten Grad der Möglichkeit betrachtet werden — wenn ein Begriff leer ist, so können wir diesen weder als möglich noch als unmöglich betrachten.

/ Das Verhältniß eines Grundes zur Folge heißt die Verknüpfung, nexus, respectus rationis et rationati. Wir können einen Grund haben, wodurch etwas gesetzt wird, eben so wie einen wodurch etwas aufgehoben wird. Ratio ponens und tollens. Was ungegründet ist rechnet man zu dem leeren. Nur ein Satz kann grundlos seyn, ein Urtheil nie: dies ist immer möglich. Der Grund von einem Satz kann im Begriff liegen, denn wenn man ihn beständig in einem andern suchen müßte, kämen wir nie zu Ende. Alles hat seinen Grund, nihil est sine ratione. / Alles ist Folge von etwas anderm ist derselbe Satz. Man nennt es principium rationis, das ist ein misverstandner logischer Satz: Jeder Satz hat seinen Grund, nemlich nicht in einem andern, sondern in seinem eigenen Begriffe. Alle Dinge sind Folgen. Quicquid est, est rationatum — daraus würde folgen wenn alles einen Grund hat so gäbe es keinen zureichenden Grund; es widerspricht sich selber. — Parallel damit ist das Principium rationati: Alles hat seine Folge: — Logisch könnte man es sagen — real aber

nicht; denn ein Satz ist immer entweder Grund zur Aufhebung oder zur Festsetzung eines andern.

38

/ 11. den 4ten November Donnerstag

Ens a se ist der Begriff eines Wesens was ohne Ursach zu haben da ist, das läßt sich verstehn, allein der Ausdruck a se ist falsch, nicht durch sich selbst, wohl können wir uns etwas denken, was für sich selbst da ist. Der mittelbare Grund ist der des Grundes der Folge, (des unmittelbaren). Wir können uns den Nexum der Begriffe als Subordination, und als Coordination vorstellen, nemlich als System und als Aggregat. Unter dem zweiten versteht der Autor das Complement des unzureichenden Grundes zum zureichenden. Ratio vel sufficit secundum quid, vel sufficit simpliciter. Im letztern Fall versteht man den für sich selbst hinreichenden Grund. / Der Großvater ist der zureichende Grund zur Erzeugung seines Enkels, und ist in dieser Beziehung ratio secundum quid; an sich doch auch Folge. Posita ratione ponitur rationatum. Posito rationato ponitur ratio aliqua. Sublata remota ratione tollitur rationatum aliquod. Man kann nicht immer schließen wenn ich einen Grund negire, daß auch die Folge wegbleibt; nein, es könnte ein andrer Grund dieselbe Folge nach sich ziehen. — Der modus tollens ratiociniorum hypotheticorum geht nur vom consequens zum antecedens. Der Modus ponens umgekehrt. Der oberste Begriff von allem ist der des Objects des Gegenstands. Wir können es uns durch lauter ver/keinende Predicate vorstellen. Mit dem Begriffe von dem Ens ist aber auch der des Daseyns verbunden. — Unbestimmt ist ein Begriff in sofern er in Ansehung zweier Predicate so gedacht wird, daß er in einem von beiden enthalten. Bestimmen heißt nemlich in Ansehung zweier Predicate eins ausschließen und das andre nehmen. Jedes Ding für sich selbst, wenn es gegeben ist, ist allemal völlig determinirt. Nur die Erkenntniß die ich vom Dinge habe kann undeterminirt seyn, das Ding selbst nie. Es giebt keinen Grund der nicht in Ansehung der Folge determinirt. Was ist eine Determination? — analytische Predicate / sind nicht Determinationen, immer nur synthetische. z. B. der Begriff von Theilbarkeit ist ein analytisches Predicat, die Determination liegt im Begriff selbst. Logische Predicate sind nicht Determinationen, weil sie analytisch sind. Das was nicht anders als ein Seyn gedacht werden kann, heißt ein reale. — Was als Nichtseyn

gedacht wird, z. B. Schatten, Ruhe, negation. — Der Begriff des Irrthums ist sowohl real als negirend. Diese Determinationen können wir auch betrachten: innerlich die erkannt werden können ohne Nebenvorstellung und respectiv, nemlich in Beziehung (Relation) 5 aufs extensive auf äußre Bestimmungen.

/ 12. den 7ten Nov.

42

Das logische Wesen enthält alles was nothwendig zum Begriff des Dinges gehört. Aber alle Bestimmungen die zur Existenz eines Dinges gehören machen das reale Wesen — die Natur aus. Der erste innere 10 Grund aller nothwendigen Bestimmungen, z. B. der Körper ist theilbar, beweglich, ausgedehnt, das lezte ist der erste nothwendige Grund, daraus kann der Begriff der Theilbarkeit abgeleitet werden. Wir können alle Bestimmungen (Predicate) eines Dinges theilen in constitutiva und rationata (affectiones). Die ersten heißen eßentialia 15 (Bestimmtheiten), die leztern attributa, Eigenschaften. Die gar nicht nothwendigen Bestimmungen heißen extraeßentialia. Diese sind entweder: 1., interna — / modi; oder externa — relationes. Das logische 43 Wesen der Dinge können wir ergründen, das reale freilich nicht. Attributa propria, eigenthümliche, communia allgemeine. Ein attributum proprium des Körpers ist der Begriff der Theilbarkeit. Vom rechtwinkligen Triangel wäre es der Satz daß das Quadrat der Hypothenuse den beiden Catheten gleich sey. Ein attributum proprium ist das wovon der Grund in allen wesentlichen Stücken liegt, was im Ganzen des Wesens liegt. — Den Begriff des Daseyns können wir nur 25 negativ erklären, nemlich so um ihn von andern unterscheiden zu können. Positio, ich kann ein Objekt setzen, relativ auf meinen Begriff davon, oder absolut. Die Existenz ist die Vorstellung daß ein Ding schlechthin, absolut gesezt sey. / ens rationis — die Setzung ist 44 bloß logisch, wenn ich das Ding bloß respectiv auf meinen Begriff setze, real wenn ich es absolut setze. Die Menschen irren sich sehr 30 oft, indem sie nichts für etwas reales halten. In allem wovon ich mir schlechthin vorstelle, daß es existirt muß ein Begriff von Realitaet enthalten seyn. Die Existenz kann unmöglich Gegenstand der Logik seyn. — Wenn das Daseyn mangelt, so mangelt alle Realitaet. Alles 35 liegt ja darinn. Dies sehen die Logiker sonst nicht ein. Alle existential-Sätze sind synthetisch und niemals analytisch (weil sie nie durch Zergliederung erkannt werden).

45

/ 13.

Wäre das Daseyn Bestimmung eines Dinges, so würde es relative Position seyn, allein das ist es nicht. Es wird dadurch etwas absolut in meinen Gedanken gesetzt. Daseyn ist also das absolute Seyn. Durch die Existenz bekommt ein Ding kein Predicat. Alles existierende ist durchgängig bestimmt, a oder non a. Diesen Satz können wir auf keinen Fall umkehren. 5

Wir handeln gegenwärtig vom Daseyn, weil in der Theologia naturalis dargethan werden muß, ob wir, um ein ens necessarium zu erkennen, es aus puren Begriffen erkennen können. Ein existential- Satz ist nie analytisch weil ich immer über den Begriff hinausgehe. Ab eße ad poße valet consequentia, wenn etwas ist, muß es möglich 46 seyn. / A poße ad eße non valet consequentia, dies ist ein durchaus wahrer Satz den unser Autor so ausdrückt, als wenn noch eine Ausnahme stattfinden könne. A non poße ad non eße valet consequentia 15 sed a non eße ad non poße non valet consequentia. Im Grunde sind dies alles logische Sätze. —

Wir können uns Objecte durch negative Praedicate denken z. B. Finsterniß Das sind keine Dinge, non entia, dies ist das nihil privativum; nihil negativum ist dasjenige wovon selbst der Gedanke nicht 20 möglich ist. ens imaginarium, wenn man sich eigne Gedanken als von den Gedanken verschieden denkt, — bloße subjective Vorstellungen. 47 / Non ens nennt man ens rationis, dies ist nach der alten scholastischen Form eingetheilt in:

1., ratioeinata, z. B. der Begriff von Gott. 25

2., ratioeinantia, was seine Existenz bloß in unsern Vorstellungen hat, Unding. Modi poßunt eße et abeße salva rei substantia. z. B. Gelchrsamkeit. Jede nota ist Erkenntnißgrund eines Gegenstands. Sie kann entweder interne, zur Vergleichung des Dings an sich, oder im Verhältniß mit äußern Gegenständen gebraucht werden. Sobald 30 sie im letztern Fall angewandt wird, nennt man sie Charakter. Qualitas est determinatio entis quatenus quid spectari potest; determinatio per quam representatur quoties est positum idem est quantitas — quantum — quanta, nicht quantitates.

48

/ 14.

35

Quantität und Quantum müssen unterschieden werden. Das Ding kann immer nur eine Quantität haben. Mehrere sind hier nicht

denkbar. — Also kann man nicht sagen: Quantitäten. Quantum est in quo est quantitas. Quantum kann ich stets unmittelbar erkennen. Die Quantität, wie groß es sey aber nicht. Die plura in einem quanto sind immer heterogenea. Similia, quoad qualitatem, aequalia quoad
 5 quantitatem, congruentia, wenn beides zusammenstimmt. Man sagt im Deutschen: Größen decken einander. Dies ist auch wohl anwendbar in der Geometrie, und der Analogie nach auch in andern Fällen. / Discrimina interna, sind nur möglich in der Qualität und Quantität. 49 Dinge die einander völlig ähnlich sind (der Qualität nach) und sind
 10 im Innern doch verschieden. Die Sectionen — unitas, veritas — perfectio sind ganz aus der aristotelischen scholastischen Philosophie; sie drückt den Satz auf diese Art aus: Quodlibet ens est unum, verum, bonum — im transcendentalen Sinn, blos an und für sich betrachtet. Das kann nur tautologische Urtheile geben, metaphysisch betrachtet
 15 im Vergleich mit andern Gegenständen läßt sich hier mehr sagen. Es sind tautologische Sätze daß jedes Ding ein Ding sey, daß ihm das zukomme, was ihm zukommt, und daß ihm alles zukommt, was ihm zukommt; es sind die Categorien Einheit, Vielheit, Allheit. Wahrheit ist diejenige Vielheit, die zur Deutlichkeit erfordert wird. —
 20 Allheit heißt nun die Vollkommenheit — weil alles, was erfordert wird das Ding auszudrücken darinn enthalten ist. — / Einheit ist 50 von Einzigkeit sehr verschieden. — Der Begriff vom vollkommensten Wesen, dem ente realiſſimo ist nicht fähig in Vergleich mit andern betrachtet zu werden, es kann immer nur eins geben. Unum — cujus
 25 determinationes sunt inseparabiles. Die Einheit ist entweder qualitativ, oder quantitativ. Die erstere besteht in der Inseparabilität des Mannigfaltigen. — Die letzte ist die der Zusammensetzung einer Größe aus dieser Einheit. Im ersten Sinn nennen wir es z. B. die Einheit des Theater Stückes oder dergleichen. Die letztere wird immer schlecht-
 30 hin gesetzt, daher man sie die Categorische nennt. Die Predicate des Dinges wovon man handelt, müssen doch mit diesem Begriff verbunden werden.

/ 15. Montag

51

Transcendental etwas betrachten geschieht blos in Beziehung auf
 35 den Begriff dieses Dinges. Also sind alle diese Sätze analytisch. Mit jedem Dinge ist eine Vielheit von Predicaten mit einander verbunden und dies ist die Wahrheit. In jedem Ding ist auch eine omnitude — Totalität (jedes Ding macht ein Ganzes aus) des Mannigfaltigen ist

die Vollkommenheit, oder eigentlich Vollständigkeit. Unser Autor definirt so: Consensus (variorum) ad unum, das enthält aber noch nicht den Begriff der omnitudo. Die transcendente Vollkommenheit ist nun leicht zu erkennen. Denn jedes Ding ist seinem Wesen nach transcendental vollkommen. In dieser Zusammenstimmung besteht 5
 52 die / formale Vollkommenheit, die materielle aber in dem Einen zu welchem jenes Mannigfaltige zusammenstimmt. Man nennt dies auch die Absicht. Es giebt eine quantitative und qualitative Einheit. Man kann nicht sagen Wahrheiten von einem und demselben Satz; dieser ist entweder wahr oder nicht wahr, und wenn ich alles von ihm habe, 10
 so kann ich auch nicht mehr erhalten. Die constitutiva eines Satzes nennt man bisweilen schon selbst Vollkommenheiten. Weil der Begriff eine Einheit ist welcher Verbindung des Mannigfaltigen enthält, so nennen wir die Art dieser Verbindung des Mannigfaltigen die Ord-
 53 nung. — Regel / ist ein Begriff insofern er den gemeinschaftlichen 15
 Grund enthält der Bestimmung des Mannigfaltigen. Die Art der Ordnung heißt *modus conformis regulae*. Identität in der Art der Verbindung macht die Ordnung. Erst die *eßentialia*, dann die *attributa*, welche schon völlig determinirt sind, und endlich gehören zum Dinge die Möglichkeit der *modi* und *Relationen*. Alle unsre Begriffe 20
 werden deutlich durch die Ordnung welche wir hineinbringen. — *conjungere* bedeutet etwas mehr als *componere*, der Begriff des Raums muß diesen vorausgeschickt werden. Unter allen Vorstellungen die wir von Gegenständen bekommen können, giebt es eine die wir
 54 nie durch den Begriff erkennen können. / Das ist die Composition, 25
 Zusammensetzung. Wir nehmen sie bloß vermöge unsrer *Receptivitaet*, unserm eignen Bewustseyn wahr. Wir müssen diese Verbindung immer selbst machen. —

16.

Verworren bedeutet mehr als bloß undeutlich. Verwirrung sezt 30
 immer eine Zusammensetzung worinn keine Ordnung herrscht. — Die Stelle *respectus determinatus*. — Ein *positum* kann nun in allerley Sinn genommen werden. Ein *Uding* sofern es doch wie ein Ding vorgestellt wird, nennt man einen Traum — *somnium*. Men-
 schen die mit solchen Dingen umgehn, welche keine transcendente 35
 55 Wahrheit haben nennt man Träumer. — / *catholicon* was allgemein ist. *Principia catholica* sind die logischen, das *Principium contradictionis*, *rationis* und *exclusi medii*. Vollkommenheit material wenn

wir auf das unum sehn. Dies heißt focus perfectionis, gleichsam der Brennpunkt der Vollkommenheit. Die Regeln der Vollkommenheit collidiren — colliduntur, sie widerstreiten einander, indem das Ding wenn es in der einen Absicht vollkommen ist, in der andern wieder
 5 unvollkommen ist. — Dergleichen Fälle giebt es im Staat sehr viel. —

Wir kommen nun zur 3ten Categorie der Modalität, vom nothwendigen (ente neeeßario) / Ein nothwendiges Ding, dessen Gegen- 56
 theil unmöglich. Etwas kann: 1., (in thesi) an sich, 2., hypothetisch
 10 in gewißer Verknüpfung nothwendig seyn. (Diese Begriffe sind oben entwickelt worden). — Was in aller Absicht möglich ist, ist (practisch) absolut möglich. Die letztere Möglichkeit ist wie oben erwiesen die gröste; aber wenn etwas für sich nothwendig ist, so ist es auch
 in aller Absicht unmöglich daß es nicht existire, die Nothwendigkeit
 15 ist also in thesi die gröste. Wir wollen nur vom zufälligen und nothwendigen ente reden. Kein Ding läßt sich denken was in aller Absicht nothwendig oder zufällig (absolute neceßarium vel contingens) wäre. Wenn etwas in aller Absicht zufällig seyn sollte, so müßte es / in 57
 jedem respectu möglich seyn, daß es nicht existirte, und doch ist
 20 es da, ich hätte also keinen Grund dies nach der gesunden Vernunft einzusehn. Bos respectiv auf meinen Begriff hingegen kann nicht allein alles zufällig seyn, sondern hier ist in der That alles zufällig. Durch den Gedanken wird ja noch gar nicht die absolute Position des Dinges gesetzt. — Wir kommen immer einmal auf bestimmende
 25 Gründe, aber außer unsern Begriffen müssen wir sie nur suchen. So müssen wir uns ein absolut nothwendiges Wesen denken als Ursach, aber in unserm Begriff finden wir es nicht. Durch unsern Begriff können wir nie das absolute Daseyn eines Dinges erkennen, denn kein existentialurtheil ist analytisch.

/ 17. Montag.

58

30

In der Reihe des Zufälligen kommen wir nie heraus, alles Bedingte muß doch am Ende ein Unbedingtes haben, ein ens neceßarium. Dies ist ein conceptus transeendentalis, ein überschwenglicher Begriff. Nothwendig ist das was nicht anders seyn kann, zufällig, dessen
 35 Gegentheil möglich ist. Reale Nothwendigkeit bedeutet die der Existenz, die logische bedeutet nur die Wahrheit des Urtheils. Ein Urtheil, das Verhältniß des Predicats zum Subject, was ein wesent-

liches Stük von einem Dinge sagt, ist absolut nothwendig. Bloße Bejahung und bloße Verneinung machen keinen Widerspruch, sondern nur beide zusammen genommen. Die Nichtexistenz ist nie ein Widerspruch. Das Unbedingt nothwendige und zufällige gehört zu den Ideen. / Absolut zufällige Urtheile sind logisch möglich. 5

Unser Autor hat die Tafel der Categorien nicht, und ohne diese ist es nicht möglich in der Ontologie Ordnung zu haben. Categoria von Aristoteles zuerst gebraucht wurde hernach predicamentum genannt. Predicabilien sind reine Begriffe a priori welche von andern gegebenen Vorstellungen a priori abgeleitet sind. Dahin gehört auch das Veränderliche und Unveränderliche. d. h. das zufällige in der Zeit; daraus folgt schon daß diese Begriffe nicht unter die Predicamenta gehören, sondern unter die predicabilia. Veränderung ist das Daseyn zweener einander entgegengesetzter Begriffe; die Möglichkeit einander entgegengesetzter Bestimmungen desselben Subjects zu verschiedener Zeit. Daß ein Subject, Ding a sollte non a seyn, kann sich niemand a priori denken — das Ding ist a zu einer andern Zeit non a. / Aus der Veränderung eines Dinges läßt sich seine Zufälligkeit nicht schließen. Das logische Gegentheil ist möglich, weil sich das Ding so ereignet. Das reale Gegentheil wäre das wenn an der Stelle der Bewegung in derselbigen Zeit die Ruhe möglich wäre, (nicht hinterher) das können wir nie beweisen. — Das Wesen eines Dinges ist nicht logisch veränderlich; hier reden wir aber gar nicht vom Daseyn, sondern das Wesen zeigt blos die innere Möglichkeit (das $\tau\omicron$ εβε) an. — Viele Autoren haben unter dem Wort Essentia das reale Wesen der Dinge verstanden, dies kann aber leicht zu sehr gewagten Urtheilen verleiten, z. B. wenn man daraus beweisen will, Gold ließe sich nicht machen, daß nemlich das Wesen der Metalle immer dasselbe bleibe, da es sich doch durch die Verknüpfung gewiß in vieler Rücksicht (z. B. das innere Gewebe) verändern läßt. — 20 25 30

Realitas noumenon, wenn sie blos durch den Verstand vorgestellt, also nicht als Gegenstand der Sinne. Vergnügen und Schmerz, Sehen, Hören, sind realitates phaenomena. Es ist schwer etwas zu unterscheiden ob es Realität oder negation ist. — Unser Autor hält auch das Uebel für Negation; das malum metaphysicum, der bloße Man- 35

gel des Guten ist es freilich, aber das positiv böse ist Realitaet. Wir können uns denken eine Realitaet die der logischen opponirt ist; logisch ist diese Opposition freilich nicht, denn a positivum kann nie dem b positivo entgegengesetzt seyn. Also wenn wir uns die
 5 Realitäten in concreto denken, können sie sich nie widersprechen. Wenn wir uns aber die Objekte der Sinne in Raum und Zeit nehmen, so sehn wir daß opposita möglich sind, z. B. Begehrungsvermögen — Verabscheuung — beides positiv. Wenn ich sage mein Begriff ist kontradiktorisch, also a und non a in einem Begriff verbunden
 10 ist, nennen wir das das nihil negativum. / Die Ruhe ist kein nihil 63 negativum sondern nur privativum. Der Zustand der Indifferenz ist null, gar kein Gefühl der Lust und Unlust. Wir können uns denken eine Opposition des Widerspiels. Man nennt das contrarium. z. B. ein Mensch hört zwei zugleich reden, also nichts. Ein positiver Grund
 15 der eine andre Realität aufheben kann. Durch negationen consentiren zu realen Zwecken ist ein fruchtbares Werk. —

Ein ens mere negativum ist ein non-ens. Ein Existirendes ohne Realität ist non-ens (nicht existirend), z. B. Finsterniß. Ein Nicht-seyn kann man sich nie ohne ein Seyn vorstellen. — Ein ens ist ent-
 20 weder realißimum, ens omnimodo reale (lauter reale Bestimmungen), oder partim reale, partim negativum. Perfeetio metaphysica absoluta wäre das ens realißimum positivum. Metaphysisch betrachten heißt also nach der Realität (Dingheit) betrachten. — Negationes metaphysicae sind limitationes. Soviel Realitäten wegnehmen daß das
 25 Ding übrig bleibt. Ein Maximum muß zum Grunde liegen. —

/ 19.

63

Alle negationes können wir wie Schranken von Dingen denken. Wir können nicht aufheben ehe wir die Sache gesetzt haben. Negation ist also Remotion der Realität. Den Begriff eines entis realißimi
 30 nennt man conceptus originarius. Außer dem realißimo (das ist das summum bonum metaphysicum im malum metaphysicum ist der Mangel) kann es nur partim realia und partim negativa geben. Ens omnimodo negativum läßt sich nicht denken. Diese werden limitata genannt, weil gewisse Realitäten removirt sind, mangeln. Die Alten
 35 sagten das Urwesen sey Schöpfer alles Materialen, des Fond's der Realität, sie stellten es sich sinnlich vor wie einen Marmorblok, das Wegnehmen wie Negation. Ein Begrif der in Ansehung der Begriffe

die über ihm sind species heißt, kann in Ansehung derer, die unter ihm enthalten sind, genus genannt werden. Der logisch höchste Begriff ist der vom Gegenstand, der metaphysisch höchste hingegen der vom ente realiſimo.

64 / Ein conceptus vniversalis kann statt finden, (obwohl der Aus- 5
druck conceptus communis passender wäre) aber kein ens universalis. Ob universalia entia sind oder nicht hat viel Streit verursacht, zwischen den Nominalisten und Realisten, die ersten die man auch Thomisten nennt von Thomas aquinas behaupten die universalia wären bloße Namen, die lezten behaupteten sie wären Sachen; sie 10
werden von ihrem Anführer Jo. Duns Scotus Scotisten genannt. — Zwischen Namen und Sachen liegen Begriffe und das sind die Universalia. —

In der folgenden Section wird vom totali und partiali gehandelt. Bei einem composito denken wir uns etwas das aus mehrern Begriffen 15
besteht; das simplex steht ihm entgegen. Nichts ist quantum was nicht compositum ist. / Umgekehrt kann man nicht sagen, jedes 65
compositum ist quantum, weil es sehr oft nicht homogene Dinge enthält, denn wenn es gleichartige Dinge enthält kann man es quantum nennen. Ein quantum in sofern es omnia ejus generis composita 20
enthält, nennt man totum. Der Theil der mit dem übrigen zusammengenommen das Ganze macht heißt sein Ergänzungsstück zum Ganzen, complementum ad totum. Ein quantum ist entweder completum oder incompletum, ohne sein Ergänzungsstück. Ein ens completum ist das was ein Ding ist, für sich, ohne Bestimmung von 25
einem andern Ding zu bedürfen, z. B. Substanz. Magnitudo zeigt nicht an das Große, sondern die unbestimmte Größe. Unum in quo 66
est quantum, est quantitas. — / Multitudo — addendo successive unum uni multitudinem distincte cognoscere est numerare. Aliquoties facta positio ejusdem ist multitudo. Multitudo numerando distincte cognita est numerus. — Menge und Zahl muß man wohl von 30
einander unterscheiden. — Eine unendliche Zahl läßt sich nicht denken, denn das setzt voraus daß man im Stande ist sie zu bestimmen.

Magnitudo ist ein quantum in so fern es undeterminirt ist. Quantum est idem aliquoties positum, besteht also aus homogeneis, gleichartigen Dingen. In jedem quanto ist eine multitudo. — Man kann

den Begriff der Zahl nicht anders geben, als daß man den des Zählens vorausschikt. Eine Menge die größer ist als alle Zahl ist eine unendliche Menge. / Größer ist das, dessen Theil einem andern Ganzen 61 gleicht, kleiner das was dem Theil eines andern gleicht. De minimo —
 5 est solo nihilo major, sagt unser Autor nicht bestimmt. Denn weil der Theil nichts seyn müßte so müßte auch das Ganze nichts seyn. Man kann keine beßre Definition geben als: quo minus est impossibile. Maximum das in Vergleich mit welchem es nichts größeres giebt. — Weil es ein Quantum ist, besteht es immer aus Theilen. —
 10 2 Monaden einfache Wesen würden das kleinste Quantum (2) geben, dies ist aber verschieden von den Zahlen, sie sind Maaße (Schätzungen) der Quantität, nicht selbst quanta. Großheit, Kleinheit, magnitudo, paucitas sind bloß comparative Begriffe beziehungsweise auf das Vermögen unserer Fassungskraft. / Das absolute maximum 63 und minimum sind unmöglich. Leibnitz nennt sie conceptus deceptores. Quantum absolutum maximum non est dabile. Absolut groß wäre das wo man nichts mehr zusetzen, absolut klein, wo man nichts mehr abziehen könnte. Dies kann aber nie der Fall seyn. Maxima und minima werden immer relativ genommen. Der Autor
 15
 20 handelt nun

Von den ersten Principien der Mathesis intensiva.

Wir werden hier bloß durch Begriffe vorstellen. Die Größe eines quanti kann seyn die Größe einer Menge, denn heißt sie extensiv, oder die Größe der Einheit, und denn heißt sie intensiv. Die Größe des
 25 quanti als eines Aggregats betrachtet ist die extensive / Die Größe 69 eines quanti aber als eines Grundes ist die intensive, die Einheit; intensive Größe ist immer die Größe eines Dinges als eines Grundes, sie heißt Grad. Die Größe der Geschwindigkeit, als Größe betrachtet, sehen wir nicht an als Aggregat, sondern als Grund. Die kleinste
 30 Möglichkeit, possibilità minima ist die innere, die logische, die Möglichkeit hingegen, die nicht bloß in thesi, sondern auch in hypothesi ist die größere. Die größte hypothetische Möglichkeit ist die Wirklichkeit. Der Grund — kann extensiv groß, intensiv klein seyn. Wissenschaft — Aufklärung extensiv groß, wenn sie bis auf den gemeinsten
 35 Mann geht, intensiv klein, wenn demohngeachtet ihre Wirkungen nicht sehr groß sind, wenn nemlich in Rücksicht auf die Einzelnen die Einsichten klein sind.

Extensio heißt nicht ausgedehnt, sondern bloß wegen der Analogie wird es als Aggregat betrachtet. Duratio Dauer ist die Größe des Daseyns, der Existenz — (nicht des Dinges) es ist eine extensive Größe; wir können sie durch nichts meßen als die Zeit, diese ist nicht mehr reiner Verstandesbegriff, sondern die Form der innern Anschauung. Zeit also ist das Maaß der Dauer. Der Grund kann extensiv groß seyn, wenn er fruchtbar ist, viel Folgen hat, (fecunditas rationis) intensiv groß, wenn er richtige Folgen hat, d. h. solche welche wieder Gründe zu andern Folgen enthalten. Verknüpfung ist das Verhältniß zwischen Grund und Folge. Einheit — Unitas quantitativa ist bloß mathematisch die unitas aber sofern sie aus einem / Princip abgeleitet ist heißt unitas qualitativa. Die Identität ist groß oder klein, der Qualität nach ähnlich der Quantität nach gleich, trifft beides so nennt man dies Congruenz. Die Conformität ist ihrem Grunde gemäß. Qualis ratio, tale rationatum Eine große und kleine Vollkommenheit ist eine contradictio in adjecto; ein maximum kann nicht größer und kleiner seyn. Der focus perfectionis in welcher Absicht: sage ich in Beziehung auf sein Wesen, so ist es transcendentale Vollkommenheit. Sofern es alle Realitäten hat ist es vollkommen als ens. — Ein malum absolutum kann nicht existiren. Es muß noch einige Realität haben. —

Von Substanz und Accidens.

Die Classe der Relation enthält die Categorien der Substanz, der causa, und accidens. Die Existenz eines / Accidens heißt Inhärenz, der Substanz heißt Subsistenz, des commercii, das Verhältniß von 2 Substanzen, verknüpft, der influxus mutuus heißt commercium. Substanz ist das was existirt ohne die Bestimmung eines andern Dinges. Accidens, das was nicht existirt ohne die Bestimmung eines andern Dinges. Man versteht darunter immer eine positive Bestimmung. Accidens predicamentale, unterschieden, von dem zufälligen, predicabili. — Substanz bedeutet ein Subject was weiter kein Predicat von einem andern Dinge ist. — Schwere ist ein accidens eine Bestimmung. Substanz existirt jederzeit als Subject. Spinozas System rührt von der falschen Definition der Substanz her: dasjenige, dessen Daseyn (Begriff) selber keines andern Dinges bedarf. / Ein Ding kann aber zu seinem Daseyn eines andern bedürfen, 1. indem es eines andern

Dinges als Subject bedarf, dem es inhaerire, 2., indem es dessen als einer Ursach bedarf, wovon es abstammt. — Nun kann man das erste von der Welt nicht sagen, denn sie ist Substanz. Das leztere aber trifft bei ihr zu. Der Begriff des Subjects dem nichts adhaerirt, kein
 5 accidens heißt Substantiale, das lezte Subject. Das verstattet uns aber keinen Begriff. Dies lezte Subject dem alles inhaerirt — wodurch sollen wir dies denken? Es ist unmöglich für den menschlichen Verstand, und daher Thorheit hier Klagen anzustimmen. — Nur nach gewissen Verhältnißen, Ursache/Wirkung können wir urtheilen, also
 10 nur im Begriff des Etwas kann man vom Substantiale reden. — Kraft ist das Verhältniß der Substanz zum Accidens. — Ideen sind Begriffe vom Unbedingten, das ist Substantiale.

/ 22.

74

Denken heißt durch Merkmale sich etwas vorstellen. — Wir können
 15 also nichts erkennen ohne Predicat. Wenn uns daher Gott selbst bloße Realitäten eröffnen wollte, so könnte er sie doch ewig nicht faßen, denn er hat schlechterdings keine Receptivität dazu. Das Substantiale also können wir gar nicht fassen. Das was den Grund der Inhaerenz des accidentis enthält ist die Kraft nach unserm Autor z. B.
 20 die Ausdehnung wovon der Grund in der Luft, selbst in ihrer Wärme liegt, oder dergleichen. Aber Kraft ist nur das Verhältniß der Substanz zum Accidens sofern dasselbe den Grund der Inhaerenz der accidentien enthält. — Sie ist nur Predicat, die Beziehung der Substanz, sie kann also mehrere Kräfte haben, weil sie mehrere Beziehungen hat. /
 25 Wir können uns denken eine substantia phenomenon und noumenon, 75 in Raum und Zeit, und aus dem reinen Verstande. Wenn ein bloßes Phenomen für Substanz gehalten wird, so nennt man es phenomenon substantiatum. Erscheinung ist von species, Schein noch immer verschieden. Wenn man aber die Erscheinung für die Sache selbst nimt,
 30 so ists bloß Schein. Scientia dynamica, Kräftenlehre. Zustand, das Verhältniß der Accidentien. Veränderungen der Relation sind sehr unterschieden von denen des Zustandes. Modification die Veränderung der innern (zufälligen) Bestimmungen, Variation der äußern Bestimmungen. —

35 agere et pati. Vom Körper sagt man er wirkt (agere), vom lebenden, es handelt; das lebende sofern es nach Zweken handelt heißt es operare, so fern es aus Freiheit handelt facere. Leiden, in Verknüpfung

76 seyn mit accidentibus, wovon der Grund außer uns. / Die Handlung, wovon die Wirkung im handelnden Subject selbst ist, heißt immanens, die wovon sie außer dem handelnden Subject liegt heißt transiens; sie ist zweifach:

1., auf die substantia actualia — denn heißt sie Schöpfung, 5

2., die Handlung welche auf das accidens geht, influxus, Einfluß. Der Ausfluß kann seyn influxus mutuus, er heißt commercium, relatione substantium. Wenn eine Substanz leidend ist, kann sie als mere patiens, oder auch theils als agens betrachtet werden. Blos durch fremde Kraft kann z. B. das nicht in mir existiren was mir 10 jemand sagt; das Subject muß das Vermögen zu denken haben, wenn es Gedanken hervorbringen soll. Mithin ist in jedem influxu die actio bilateralis. — Wenn einer hört so muß er stets dabei denken. —

77

/ 23.

Die paßive Substanz also kann nie mere paßio, sondern muß auch 15 selbstthätig seyn. Jede Paßion ist zu gleicher Zeit auch Action. Der Autor nennt den influxus wo die paßive Substanz zugleich activ ist, idealis. Aber bei allen, auch realen trifft dies zu. Unter dem influxus idealis verstehn wir eine Harmonie von Substanzen durch die Idee eines Dritten, der den Einfluß hervorbringt. Ein idealer ist kein realer, 20 kein wirklicher Einfluß. Reactio — Gegenwirkung, die substantia patiens ist doch nicht reagens, sondern nur immanens nur auf sich wirkend; besser also actio reciproca, Wechselwirkung; — der Autor kommt nun auf den Begriff von facultas und receptivitas: Die Möglichkeit zu handeln, ist facultas, die Möglichkeit zu leiden Recep- 25 tivität. / Die Empfänglichkeit setzt auch eine Thätigkeit voraus — habitus, Fertigkeit — major facultas etc., aber durch den comparativus kann man nichts definiren — wie groß ist es denn? — Habitus ist nicht blos ein großer Grad der Fertigkeit, sondern auch eines lebenden Wesen — und davon kann man in der Ontologie nicht reden. 30 Vermögen und Kraft können wir als übereinkommend verstehn, weil letztere die Bestimmung des ersten ist — wenn der Grund der Möglichkeit der Accidentien vollständig wird, so nennt man es Kraft. Wir unterscheiden lebendige und todte Kraft, die letzte nemlich ohne Handlung. Zureichend zu einer gewissen Handlung das kann in äußer- 35 licher und innerer Beziehung seyn z. B. jeder Stein würde fallen, wenn er nicht gestützt würde. Die Gegenwirkung fehlt. Die Bestrebung

conatus, ist die Bestimmung der Kraft zur Handlung, sofern ihr entgegengestritten wird. conatus todte Kraft ist mehr als Vermögen, (Menge von todten Kräften z. B. Pulver, Stahlfedern.) Hinderniß ist das, was der Grund vom Gegentheil der Folge ist, negativ (logisch) oder real (Resistenz). —

/ 24.

79

Der Autor handelt auch von den Berührungen in der Ontologie: indem Substanzen in der Relation des Einflusses stehn. Dieser Einfluß kann mittelbar und unmittelbar seyn. z. B. ein Planet mittelbar auf die Erde. Nun sagt er die unmittelbare wechselseitige Gegenwart ist Berührung, *immediata praesentia mutua est contactus*. Eigentlich gehört noch der Begriff der Undurchdringlichkeit hieher. — Die Gemeinschaft der Grenzen im Raume. Die Kraft der Undurchdringlichkeit ist die Berührung, der Widerstand ist Reaction der Undurchdringlichkeit. Wenn ich sage Substanzen stehn in Relation eines unmittelbaren Einflusses, so ist das noch nicht Berührung, sondern es wird dazu Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität) und abstoßende Kraft (die nemlich setzt auch Anziehungskraft voraus) erfordert. / *Actio in distans* — Entfernung, *actio in distans immediata* wäre also nicht denkbar nach dieser Definition. Simplex: — *Compositum reale est unum plurium se invicem conjunctorum*. *Compositum substantiale* ist ein Ganzes was aus realen Theilen besteht die einander wechselseitig determiniren. Man kann dem reali das *compositum ideale* entgegensetzen, wo wenn man die Zusammensetzung aufhebt, nichts bleibt. Das reale ist dasjenige welches bleibt, wenn auch die Zusammensetzung aufgehoben wird. Raum und Zeit sind *composita idealia*. — Ein *compositum qua tale* — quoad formam nach der Art wie es zusammengesetzt ist, z. B. eine Uhr, einerley wovon die Räder bewegt werden. Wollten wir sie bloß als Masse / betrachten, so wäre die *compositio materialis*. *Ortus est mutatio non existentis in existentem* — falsch, denn das was hier entstehen würde müßte dadurch Bestimmungen bekommen, und diese giebt die Existenz nicht. Ehe es was anders werden konnte war es gar nicht, der Ursprung ist also keine Veränderung. Der Ursprung ist diejenige Existenz, worauf die ganze Existenz folgt, Untergang die Existenz, wo die ganze Dauer vorhergeht — entstehen und vergehen. *Ortus ex nihilo* das Entstehen eines entis, *cujus nulla pars praeexistit*. *interitus*, wo kein Theil übrig bleibt. Man redet nicht vom Ursprung aus Nichts etc. sondern von den

82 accidentibus, Bestimmungen der Substanzen. / Zusammensetzung, Verbindung des Mannigfaltigen sind nicht immer Composita. z. B. Grund und Folge, Substanz und Accidens sind auch verbunden, darum nicht zusammengesetzt. Eine Zusammensetzung bezieht sich auf Theile, jedes des Mannigfaltigen muß supponirt werden können, 5 wechselseitig, eins für das andre. Der Begriff des Zusammengesetzten ist verschieden vom toto, welches erst durch die omnitudo (Totalität) entsteht. Diese läßt sich nicht immer denken, z. B. nicht beim Raum. Der Raum ist kein compositum substantiale.

25. 20ten November

10

Von der Monas.

Dies ist nicht die mathematische oder die qualitative Einheit, sondern die einfache Substanz. Substantia quae non est aggregatum
83 plurium substantiarum dicitur simplex / dies heißt monas. Ob dieser Begriff objective Realität habe, können wir nicht behaupten. In der körperlichen Natur giebt es freilich keine Monaden. Eine substantia composita besteht aus Theilen als Substanzen. Quodlibet compositum substantiarum continet simplicia, est compositum noumenon. Jedes compositum substantiale besteht aus Theilen welche übrig bleiben wenn ich alle Composition aufhebe, wenn nun noch was übrig bleibt 20 muß es nothwendig nicht zusammengesetzt, folglich einfach seyn. Also muß jedes compositum substantiale aus einfachen Theilen bestehn. Wenn ein compositum gegeben werden kann, da wenn alle Composition weggenommen wird, nichts übrig bleibt, so besteht es nicht
84 aus simplicibus. / Das compositum monadatum, nennt man phenomenon (wenn man nemlich annimmt daß der Raum nicht aus einfachen Theilen besteht) Körper als Substanz ist eine beharrliche Erscheinung. Eine Monas (sagt der Autor) kann nur aus nichts entstehn und nur durch Vernichtung vergehn. Es kann etwas entstehn durch die Composition und vergehn durch die De-Composition. Ein 30 Ding kann entstehen wie ein Grund, vergehn wie ein Aggregat, und umgekehrt, vergehn dem Grunde nach, oder dem Grade nach, d. h. nach der intensiven Größe. Raum bleibt übrig wenn wir alle Materie in der Welt wegnehmen; wir haben Veränderungen, veränderte Zustände, nehmen wir sie weg, so bleibt Zeit. / Das also was 35 übrig bleibt, wenn ich alles reale (Gegenstand der Sinne des innern und äußern) wegnehme so bleibt Zeit und Raum; anders läßt sich der

Raum nicht definiren, der Autor sagt hierüber nur etwas sehr unvollständiges. Seine Definition würde passen, wenn der Raum ein Verstandesbegriff wäre. Seine wesentlichen Eigenschaften sind: 2 Räume sind nicht zugleich möglich; der Raum hat 3 Abmessungen, dasselbe gilt von der Zeit. — Beides sind sinnliche Begriffe welche die Form der sinnlichen Anschauung selber sind.

26. Dienstag den 21.

Beim Raum denken wir das Zusammengesetzte eher als die Theile. Jeder Raum aber läßt sich nur denken, als Abtheilung eines noch größern. Eintheilung kann ideal seyn bloße Unterscheidung (nur diese findet beim Raum statt), real-physisch, Aufhebung der Conjunction, heißt Trennung.

/Vom Endlichen und Unendlichen.

86

Grad ist die Größe von etwas als eines Grundes, *quantitas qualitatis*. Es ist möglich die Qualität als *quantum* zu betrachten, indem wir sie als einen Grund betrachten. — (genetisch zeigt man, wie etwas möglich sey, so ist Kants Erklärung des Grades.) Eine Qualität kann nicht nachlassen, oder angespannt werden, aber nur als Real-Grund, also nicht durch Aggregirung, z. B. die Liebe eines Menschen kann nachlassen, *qualitas remittitur*. Der Begriff des Unendlichen ist nicht mit dem des *maximi* einerley, dieser determinirt den Begriff, indem er sagt, es ist das größte unter den Dingen derselben Art. Unendlich — daß ein *Quantum* unermesslich sey, d. h. wenn ich es messen wollte, so käme ich nie zu Ende, es geht über mein Vermögen — ist also unbestimmt. / Durch das Wort unendlich, bezeichnen wir also nicht das Größte. Unser Vermögen eine Größe zu schätzen, ist so beschaffen, daß wir dabei *succeßive* verfahren müssen. — z. B. einen Balken haben wir in einem intuitu ist er aber länger: so müssen wir einzelne Theile davon *succeßive* addiren. Der Begriff des *maximi* ist nur relativ, und enthält noch nicht die *omnitudo*, z. B. es ist unmöglich daß in einem Wesen alle Realitäten verbunden seyn können (— Vernunft und Instinkt —) Das Größte ist also nicht immer das allgenugsame. Der Begriff der absoluten Totalität, dessen was kein Theil eines andern seyn kann, ist der höchste Begriff in Ansehung der *plurium conjunctorum*. Die Worte: Unendlich, das Größte, All, kommen einander

nahe, sind aber nicht einerlei; all — ist ganz bestimmter Verstandes-
 88 begriff. Unendlich geht nur auf noumena nicht auf phenomena. / In-
 finitum und illimitatum pflegt man für eines zu halten, aber in dem
 letzten findet kein successives addiren statt, es hat ohne Einschränkung
 alle Realität. Limes (Schranke) ist unterschieden von terminus 5
 (Grenze). Schranken denke ich als Mängel, Grenzen aber sind positive
 Bestimmungen im Raum oder der Zeit. Determinatio entis quatenus
 non — nisi ut maximum. Wenn wir vom finito und infinito reden, so
 sind die Grenzen zu verstehn. Finitum ejus limites etc. sagt unser
 Autor. (Das endliche durch dessen Begriff uns seine Schranken nicht 10
 bestimmt werden heißt das unendliche — aber nicht mathematisch)
 mathematicum infinitum, bedeutet bloß das, was wirklich keine
 Grenzen hat. — Wenn wir die Begriffe durch den reinen Verstand
 erwägen, kommen wir gar nicht zum infinito indefinitum bezeichnet
 also nur die Menge der Einheiten, die durch unsern Begriff nicht be- 15
 stimmt wird, und ist vom infinito verschieden.

89

/ 27.

Die Begriffe des unendlichen und größten sagen nie wie groß das
 Ding sey, sondern nur wie es sich zu unserm Vermögen des Messens
 verhält, oder wie es sich gegen andre Dinge verhält, daß es das 20
 größte der daseyenden Dinge ist. Ein ens realissimum — Ding
 mit der größten Realität, omnitudo ist ein bestimmter Begriff.
 Das All darüber kann ich nie kommen. Das größte aber bestimmt
 nicht das Ding an sich selbst, sondern sein Verhältniß zu andern.
 Das Ding was alle Realität enthält nennen wir omni-sufficienz. Die 25
 Größe des Noumenon ist nie ganz zu erkennen. Im Begriff des Unend-
 lichen liegt gar nicht der der Totalität, so wenig wie im Begriff des
 Größten. Nur die omnitudo enthält ihn. Die Größe eines Dinges als
 90 eines Grundes ist die intensive Größe. / Die metaphysische Unendlich-
 keit ist die da wir die Einheit als Grund einer Menge von unendlichen 30
 realen Folgen betrachten. Man muß den Grund der Realität in einem
 Wesen ens illimitatum nennen, dies ist besser als infinitum. Die
 Größen als phenomena haben ihre Grenzen in Raum und Zeit, die (im
 Verstande) noumena aber haben Schranken. Indefinitum: ist nicht
 infinitum, das mathematice indefinitum ist das wo man immer Pro- 35
 gressionen hinzufügen kann, infinitum aber das All. Den Raum stellt
 man sich vor als mathematisch unendlich, d. h. nicht wir könnten eine

Linie ziehn immer weiter und weiter, das wäre indefinitum, sondern das *ens imaginarium* was wir Raum nennen ist selbst unendlich Die dem Fortziehen der Linien zum Grunde liegt, die Möglichkeit der Größe, die gegeben ist in der ich unendlich fortschreiten kann ist die
 5 mathematische Unendlichkeit. Die Möglichkeit des Fortschreitens nur indefinitum.

/ Die Begriffe von *idem* und *diversi* sind nicht Kategorien sondern 91
 nur die Beschaffenheit unserer Reflexionen, die Bestimmungen unserer Begriffe von den Dingen, — nicht sowohl zu bestimmen was
 10 das Ding sey, sondern nur das Verhältniß dieses Begriffs zu meinem Begriff von andern Dingen Identität ist total oder partial — 1., *generica* 2., *specifica*, 3., *numerica* Identitas der *individuum*. *Specifica* ist die zwischen Menschen etwa als Bürgern *numerica* z. B. zwei Namen, Bezeichnung des Begriffs von 2 verschiednen Namen.
 15 Dinge die numerisch einerley sind können nicht doppelt seyn. In Ansehung aller ihrer innern Bestimmungen (*specificae*) totaliter einerley können Dinge nicht seyn — unter den *Phenomenen* macht der Ort immer Verschiedenheit. — *plura congruentia* (*eadem quoad qualitatem et quantitatem*) ein und dasselbe müssen sich selbst wieder-
 20 sprechen — (bei den *Noumenis* ist dies anwendbar, es kann nicht 2 Wesen geben die alle Realitäten haben. —)

/ 28.

92

Zwei Oerter machen den Unterschied im Raume, dieser Leibnitzische Satz wird genannt, *principium identitatis indiscernibilium*,
 25 *interne indiscernibilium* sollte man es ausdrücken Es ist Erfahrungssatz daß es nie 2 Dinge giebt die völlig gleich und ähnlich sind. Es sind so sehr viel wirkende Ursachen nebeneinander daß sie unmöglich bei diesem wie beim andern folgen können Wenn 2 Dinge einander völlig gleich wären (davon die Größe, nicht einem Theil der andern gleich
 30 oder größer ist —) so müssen sie auch durchaus homogen, einander ähnlich seyn. —

Von den Simultaneis.

Es sind Dinge die da zugleich sind, existiren zu einer Zeit (verschiedene Zeit — vorher oder nachher) Er nimmt an daß solche Dinge
 35 im Raum seyn müssen. Figur ist die Qualität von den Grenzen der Ausdehnung, daher ist die Linie keine Figur, sie hat keine Qualität,

Gestalttheit bei den Zirkellinien findet man diese, weil alle Punkte
 93 vom Centrum gleich abstehn. / Positus bedeutet das Verhältniß der
 Dinge im Raum und Zeit, im Raum nennt man es Ort, und weil dieser
 immer ein Punkt ist, nennt man es in der Zeit, Zeitpunkt, weil nach
 der Analogie die Zeit wie eine Linie vorgestellt wird. Der Ort und der 5
 Zeitpunkt haben selber keine Größe, sie sind nur Grenzen die selber
 keine Größe haben, die determinirten Stellen, es ist also leicht einzu-
 sehn, daß aus Oertern wie aus Augenblicken keine Zeit und kein
 Raum entstehn können. *Simultanea semper sunt extra se posita.*
 Aber es können 2 verschiedne Dinge an einem Ort seyn wenn eins 10
 das andre durchdringt, z. B. der Aether, die Luft. Dies gehört nicht
 für die Metaphysik. Allein das läßt sich aus der Ontologie beweisen,
 daß ein Ding nicht an 2 verschiedenen Orten zu gleicher Zeit seyn
 könne. —

94 / Bewegung und Ruhe sind einander entgegengesetzt Ruhe ist 15
 Mangel der Bewegung und zwar beharrlicher Mangel. *Situs* Lage ist
 eine besondre Bestimmung vom *positus*. *Dimension* ist die Ab-
 meßung. In der Ontologie kann man sich die 3fache Art des Maaßes
 nicht vorstellen.

Existentia cui succedit tota duratio, est ortus. —

20

Von den Succesivis.

Nacheinander seyn, heißt in verschiednen Zeiten seyn. — Die Zeit
 wird in die vergangene, gegenwärtige und künftige eingetheilt. Man
 nennt *actualia existirende* Dinge; man kann Dinge denen die Existenz
 überhaupt zukommt, so nennen, (seyen es *praeterita*, *futura* etc.). Die 25
 leztern sofern ihr Grund im Gegenwärtigen liegend betrachtet wird
 heißen *entia* — *Potentia*. *Existentia*, quatenus *repraesentatur ut*
quantum (wie eine Größe) heißt die Dauer. Das Maas der Dauer ist die
 Zeit *diuturnum* — *comparativ perdurable*, dessen Existenz eine
 Dauer ist. Augenblick, der Zustand dauert nicht, aus Augenblicken 30
 kann man keine Zeit zusammensetzen.

95

/ 29.

Alles was mit einem wirklichen verbunden ist, ist selbst wirklich.
 Sofern die Gründe im Gegenwärtigen liegen, ist es *ens in potentia*. Die
 Gründe der Wirklichkeit werden in der Zeit zureichend; ist sie kurz 35
 so ist es *potentia proxima*, — lang, *remota*.

Von Ursach und Wirkung.

Der Begriff der Ursach steht unter der Kategorie der Relation. — Ursach — nach welcher die Existenz (Wirklichkeit) eines Dinges nach beständiger Regel gedacht wird. Princip nennt der Autor das
 5 was den Grund enthält, (Grund also enthält den Grund —) und das was den Grund der Existenz enthält, ist Ursach. — Vieles gleichartige zusammen verbunden macht eins aus — dies können wir uns gar nicht denken ohne die Begriffe von Raum und Zeit. — Ein zufälliges Ding ist nur möglich durch etwas anders als seine Regel — aber was ist
 10 zufällig ? woran erkennen wir daß etwas nicht seyn könne ? weil es sich nicht widerspricht, wenn man es aufhebt. Dies ist noch nicht ein Charakter woran wir es erkennen können. — Aber so könnten wir alles für zufällig halten. / Besser ist die Definition Alles Zufällige ist das 96 was nur bedingter Weise möglich ist. Zufällige Existenz ist also diejenige die nur bedingter Weise möglich ist. Nun folgt der Satz: Omne ens contingens (zufälliger Weise existirend) est causatum alterius (hat eine Ursache), existirt unter der Bedingung der Existenz, hat seine Ursache; diese kann bejahend und verneinend seyn. Schon im Begriff des Zufälligen liegt daß es eine Ursache habe, dieser Satz ist also tauto-
 20 logisch. Causa per actionem est causa sufficiens. Eine causa ohne Handlung — deficiens, oder besser negativa. (Zufällig also alles, dessen Existenz nur hypothetisch (bedingt) möglich.) Alle Existenz die in der Zeit wie eine Folge betrachtet wird, ist bedingt; wir betrachten es nicht so daß es ist, sondern daß es geschieht. — Alles was
 25 geschieht hat seine Ursachen. omnis eventus est causatum alterius — ein analytischer Satz. Den Beweis hiervon können wir gegenwärtig noch nicht geben. — Es ist der Satz der Causalität. Alle Veränderungen haben Ursachen, bei allen geschieht etwas. Aber wenn etwas geschieht, so ist dies nicht immer Veränderung, z. B. — werden
 30 und vergehen sind nicht Veränderungen des Dinges. — / Omnis 97 substantia perdurabilis — In allen Veränderungen der Natur ist nur ein Wechsel der Accidentien, die Substanz bleibt und vergeht nicht, daher können wir ihre Ursachen nicht einsehn. Alles dies hat Einfluß auf die Theologia naturalis. Wir fragen nach der Figur des Metalls —
 35 nicht wo es herkommt (nach der Substanz); das Princip der Causalität geht nur auf die Accidentien, nicht auf die Substanzen, selbst denn nicht wenn sie sich verändern. Die Zufälligkeit der Substanzen folgt gar nicht daraus, daß sie sich verändern, denn ihre Veränderungen rühren von den Accidentien her, z. B. ein Stein wird erwärmt. — Die

absolute Totalität der Reihe einander subordinirter Bedingungen, muß unbedingt seyn. —

30.

Die Ursach geht auf den Wechsel der Bestimmungen der Dinge. Wir können selbst keine Erfahrung von Entstehn und Vergehn machen ohne den Begriff der Ursachen, dieser Satz gilt von allen Gegenständen der Sinne; aber auch nicht weiter, er ist das Princip wodurch Gegenstände der Erfahrung möglich sind, (daraus folgt 98 nichts weiteres.) / Man theilt Principien (allemal das was den Grund wovon enthält) in: 10

1., eßendi, ist das was den Grund der Möglichkeit enthält. —

2.) fiendi, woraus der Grund der Wirklichkeit erkannt wird.

3) cognoscendi dies ist der Erkenntnißgrund, z. B. von einem Hause ist das principium eßendi, daß es Thon, daß es Wälder giebt, fiendi — der Wille eines Bauherrn, — das Princip der causalitæ. (Causa ist 15 das was den Grund der Wirklichkeit enthält.) Relation der Grund von der Bestimmung, irgend etwas, das was den Grund enthält heißt Terminus (z. B. Lehrer), das worauf es geht principiatum (Subject.) (Schüler) sie heißen correlata. — Nexus muß man nicht der Opposition entgegensetzen. Es sind Dinge in nexu sofern eins den Grund enthält 20 das andre zu bestimmen, das kann geschehn ponendo (denn ist es ein nexus), und tollendo (denn ist es eine opposition). — Plura consentientia uno, sunt in nexu, stimmen zu einer Regel. Connexa unitertio, sunt connexa inter se. Der nexus der Causalität ist der, da ein Ding die Ursach des andern (der Grund vom Daseyn des andern) 25 99 ist, oder da sie beide eine Ursach haben. / concausae — Mitursachen, z. B. Vater und Mutter zum Kinde. Die Verknüpfung mehrerer concausaten heißt concursus. causa quae non habet concausam est causa solitaria, die alleinwirkende Ursache, sie ist nicht concursus. Mitursachen sind in Ansehung des causati entweder coordinirt oder sub- 30 ordinirt, z. B. der Großvater, mit dem Enkel etc. causa causae est etiam causa causati (mediate) — (Praestat complementum insufficientis concausae ad sufficientem) Causa prima ist in der Reihe der einander subordinirten Ursachen die erste, die welche nach dieser folgen heißen causae secundae. Die Ursach (causa) einer Ursach (cau- 35 sae) sofern sie wesentlich subordinirt sind (sibi eßentialiter subordinatae), ist auch die Ursach des Verursachten (est etiam causa causati). — Wenn eine Ursache den Grund enthält der Causalität

der Mittelursache — das trifft selten zu und ist grad die Hauptsach —, so nennt man es eßentialiter subordinirt.

Wir kommen zur Section Von der causa efficiens — die Ursach der Handlung. Man hat negative (nicht eigentlich deficiente) nicht durch Handlung, sondern als ein Mangel, z. B. die Unfruchtbarkeit des Bodens negative Ursach der Armuth, 2) positive per actionem heißen causae efficientes, wirkende. / Unter den Mitursachen die einander subordinirt sind, ist die causa socia (sufficiaris) vergesellschaftete, sofern wenn sie als complementum zur sufficienz gebraucht wird. — juvat (est auxiliaris). instrumentalis die durch die Ursach als Mittel zu einem causato gebraucht wird. — Eventus ist nicht der Begriff von Begebenheit (einer Handlung), sondern blos etwas was existirt in der Zeit, welche auf die folgt, worinn es nicht war, z. B. ein Kind wird gebohren. Ein eventus betrachtet in der Relation — Temporis vel loci circumstantiae — Umstand. — Der concursus der Umstände zu einer Begebenheit heißt occasion. Die Gelegenheit des Orts — opportunitas, die der Zeit tempestivitas. Circumstantiae variant rem, wenn sie in dem variiren was das essentielle betrifft. (Der effectus univocus) Generatio univoca wo das Fortgepflanzte von derselben species erzeugt ist, als es selbst ist; aequivoca wo es aus einer andern species entsteht, das ist jezt durchgängig verworfen. Effectus aequalis est viribus efficientibus, etiam similis est etc. — Beide bilden den Satz effectus testatur de causa. —

/ 31.

101

Die Wirkung zeugt von der Ursache. (Aehnlich ist hier nicht gut, besser der Effect ist conformis der Ursache) Usuum nexus, das nützliche ist immer das was möglich ist zu Zwecken. Der Begriff einer Wirkung sofern derselbe als die Ursach einer Wirkung angesehen wird ist der Zweck (subjective), objective die Wirkung selbst, so fern der Begriff selbst der Bestimmungsgrund zu einem Effect ist; Begehrungsvermögen ist das Vermögen eines Subjects, durch die Vorstellungen der Objecte die Ursache von der Wirklichkeit der Objecte zu seyn, z. B. daß der Funken geschlagen wird, die Vorstellung vom Licht bestimmt meine Kraft. Das Begehrungsvermögen ist nicht eine Vorstellung des Zwecks, sondern wenn die Vorstellung von einer Wirkung als Ursach der Wirkung, Vernunftvorstellung ist. — Der Vernunftbegriff muß meine Causalität bestimmen, dieser nexus (meines Ver-

mögens eine Wirkung an sich selbst hervorzubringen) heißt *nexus effectivus*. z. B. *nexus effectivus* ist das Schlagen des Funkens, die Bestimmung der Vernunft ist der *nexus finalis*. Wir können einen *nexus effectivus* z. B. ohne einen finalen denken, aber nie diesen ohne jenen. Das Objekt dessen Ursach die Wirkung von etwas ist, ist der Zweck *objective*. Im Objekt der Natur geht *nexus effectivus* vor im Subjekt aber in der *causa efficiens*, geht der Begriff vor der Handlung. Die *causa efficiens* ist das Mittel. — *causa intermedia* —
102 Mittelursache. / Die Vorstellung von einem Zweck in Relation zum Subject, sofern sie formal bestimmt ist — der formale Grund der Ver- 10
knüpfung des Zwecks mit der Handlung, ist die Intention. Diese kann sehr verschieden seyn wenn auch Zweck und Handlung gleich sind. Die Gründe der Intention heißen *causae impulsivae* — Bewegursachen — durch Vernunft vorgestellt heißen Motive, in andern Fällen *stimulus*. Der Endzweck *meta* das Ziel, *scopus* ist der, der nicht weiter 15
bedingt ist, unbedingter Zweck — Endzweck. Materie und Form — nicht die undurchdringlichen der Stoffe etc. sondern in allen Objecten des Denkens stellen wir uns Materie und Form vor. Logische und spezifische Differenz. — Das bestimmbare heißt Materie, die Bestimmung Form. — Das bestimmbare nennt man *materia ex qua* — das ist 20
das unbestimmte, so fern es bestimmbar ist, in *qua*, sofern es bestimmt ist, — *circa quam*, bestimmt mit Absicht. Das was als Mittel zu einem möglichen Zweck zusammenstimmt heißt nützlich. Also nicht blos das, was an sich selbst gut ist. Werth *valor* ist entweder absolut, denn
103 heißt er Würde, *dignitas*, oder / bedingt und heißt Preis. (Tugend 25
hat keinen Preis, denn an ihre Stelle läßt sich kein Aequivalent setzen, sie hat immer Würde.) Der *nexus utilitatis* gehört zum *nexus finali*. — Der *nexus significativus* den der Autor anführt, gehört gar nicht hieher. Ein *nexus exemplaris* oder *typicus*, wenn der Zweck ist in dem Dinge die Aehnlichkeit mit einem andern hervorzubringen, wird der 30
nexus finalis exemplaris zwischen den Dingen, (zwischen einem exemplari und einem *exemplato*) Das was als Gegenstand der Nachahmung betrachtet werden kann heißt Exemplar, *archetypon*, das nachgeahmte *ectypon*. — Kein Mensch muß sich einem andern zum *archetypon* machen. 35

Wir haben die Ontologie bisher dogmatisch vorgetragen, d. h. ohne darauf zu sehn woher diese Sätze *a priori* entstehn — wir wollen sie

jezt kritisch abhandeln. Hier kommt es an: 1., wie Begriffe a priori entstehn 2., wie die synthetische Sätze die wir in der Ontologie haben; möglich sind. Auf diese Weise wollen wir also gegenwärtig die Ontologie kritisch abhandeln. —

/ Kritische Abhandlung der
Transcendentalphilosophie

104

Wir haben schon oben erwähnt, daß es bei der Kritik unserer reinen Vernunft selbst vorzüglich auf die Frage ankommt: wie sind synthetische Sätze a priori möglich — von analytischen ist hier nicht die Rede. Synthetische Sätze sind erweiternd, sagen mehr als im Begriff enthalten ist. Wie Erfahrungssätze synthetisch möglich sind läßt sich leicht einsehn, nemlich durch Hinzuthun neuer Erfahrung. Aber wie kann ich über meinen Begriff hinausgehn, mehr denken, als ich drinn denken kann? Das ist crux philosophorum.

Wie schon erwähnt, gehören zur Erkenntniß Anschauung und Begriff verbunden, und eins ohne das andre reicht nicht zu. Der welcher einen Begriff hat, und gar kein Beispiel geben kann, hat also eigentlich kein Erkenntniß, so wenig die bloße Anschauung (einzelne Vorstellung). — Mein Vermögen mir Anschauungen zu machen ist paßiv, bloß leidend; Receptivität Das Denken aber erfordert Selbstthätigkeit Handlung, es ist also die Spontaneität des Erkenntnißvermögens. — / Das Erkenntnißvermögen als Receptivität, nennen wir Sinnlichkeit, als Spontaneität, Verstand; also können wir uns sensitive und intellectuelle Vorstellungen machen. Wir werden uns also in der Kritik der reinen Vernunft (die nichts anders ist als Propädeutik, Vorübung zur transcendentalen Philosophie) 2 Theile entwerfen, 1., die transcendente Aesthetik, die sich mit der Sinnlichkeit beschäftigt, 2., die transcendente Logik welche die Begriffe des reinen Verstandes untersucht (transcendentale Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntniß) — Wird etwas als Gegenstand der Sinnlichkeit angesehen, so heißt es Phenomenon, läßt es sich gar nicht in der Anschauung geben, so heißt es Noumenon.

1., Transcendentale Logik:

Die Logik betrifft blos die Form des Denkens, (ohne darauf zu sehn woher die Erkenntniß entsprungen, aus Erfahrung, empirisch,

oder a priori) Ich kann ein Ding nicht ohne Urtheil erkennen, ich muß ihm in meinem Begriff etwas beilegen. Alle unsere Begriffe sind Predicate zu möglichen Urtheilen. Wir sehn also daß all unser Denken vorzüglich auf den Funktionen der Urtheile beruht, die wie erwähnt, nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität verschieden
 106 sind. / Unter diese Tafel lassen sich alle Verstandesbegriffe bringen, sie correspondiren allen Funktionen der Urtheile. — Der Begriff vom Menschen selbst ist Realität, nicht Negation — beim Schatten denken wir uns Limitation —; bei der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, liegt der Begriff vom Seyn zum Grunde. Die 12 reinen
 10 Verstandesbegriffe enthalten völlig alle Predicamente (Elementar-
 begriffe der transcendentalen Philosophie) Aristoteles nannte sie Kategorien — es sind die Denkformen. Für sich geben sie kein Erkenntniß wenn sie nicht auf Anschauung angewandt werden. Daß
 15 vieles eins ausmache ist bald gesagt, aber aus reinen Verstandes-
 begriffen können wir es nicht einsehn. Daß ein Objekt des Denkens solle Realität oder Negation seyn, läßt sich ebenfalls nicht ohne Objekt der Sinne denken. (Die Begriffe liegen nemlich in uns, aber wir
 sehn ohne Anschauung die Möglichkeit nicht ein.) Eben so ist es mit dem Begriff der Substanz, der Ursach. Aus dem Begriff allein wenn
 20 er gleich a priori ist läßt es sich nicht einsehn. Das nemliche auch beim Begriff des commercii. Nehmen wir das zusammen so sehn wir daß der ganze Umfang des Denkens sich auf diese Categorientafel reducirt. /
 107 Empfindung ist etwas wobei ich mir ein Seyn vorstelle, und setzt voraus Vorstellung in Raum und Zeit.

33. Montag.

Alle Kategorien entspringen aus den logischen Formen des Denkens. Die logischen Formen werden nemlich verwandelt in Begriffe von Dingen. Wenn wir sie an sich nehmen, können wir die Möglichkeit nicht einsehn. Damit aus den Begriffen Erkenntniß werde, müssen
 30 sie gegeben werden d. h. correspondirende Anschauung bekommen. Wir haben 2 reine Anschauungen a priori — Raum und Zeit. Wenn wir auch alle Dinge wegnehmen, so bleibt der Raum — kein Ding an sich selbst. Er ist das was die Verhältnisse der Dinge mög-
 35 lich macht (nicht blos das Verhältniß der Dinge, dies würde mit den Dingen verschwinden) Eben so ist es mit der Zeit, sie ist die Verbindung des Mannigfaltigen der Vorstellungen des innern Sinnes, —

Gegenstand desselben sind Empfindung u. dgl. nehmen wir diese weg was bleibt da ? — die Zeit in welcher die Vorstellungen nacheinander oder zusammen statt finden; diese Vorstellungen also verfließen, die Zeit bleibt — / Der Raum ist kein Erfahrungsbegriff, er kann nicht 108
 5 wahrgenommen und empfunden werden, sobald nichts darinn ist; da er nun kein Gegenstand der Erfahrung ist ist er ein Gegenstand a priori. 2) der Raum ist auch kein Verstandesbegriff, so könnte man ihn nennen, wenn er das bloße Verhältniß der Dinge wäre (wie ihn Wolf definirt) — Da wir außer dem Begriff noch eine Anschauung
 10 als Erkenntnißquell haben so ist der Raum eine Anschauung und zwar eine reine; nicht ein Gegenstand der angeschauet wird, sondern die Form wie das Subject anschaut. Diese Anschauungsart bleibt, wenn auch die Dinge weg sind. Die Begriffe des Raums sind so, daß wir viele Räume denken können, die doch nur Theile desselben sind. Er ist eine
 15 einzelne Vorstellung also kein Begriff. Eben so giebt es nur eine Zeit, und alle Zeiten sind Theile derselben einen. Raum und Zeit sind unendlich, weil jeder Raum oder jede Zeit nur immer ein Theil ist von dem quanto omni dabili majus. / Raum ist die Form der äußern, 109
 Zeit die Form der innern sinnlichen Anschauung. Der Raum
 20 enthält den Grund der Form aller Gegenstände des äußern Sinns. Er ist nicht Substanz, kein Accidenz was inhaerirt, auch nicht die Relation der Dinge, er ist also kein Object auch kein Verhältniß derselben, sondern die Form wie ich es erkenne. — Eben so ist es mit der Zeit.

2., Transcendentale Aesthetik.

25 Ein sinnlicher intuitus ist der, welcher nur die Form der Vorstellung des Subjects dagegen nicht die Qualität des Objekts enthält. Man nennt diese Vorstellungsart Erscheinung. Raum und Zeit sind also Formen der Dinge in sofern sie uns erscheinen, nicht der Dinge an sich selbst. z. B. die Farben sind Vorstellungen der Dinge insofern sie
 30 uns erscheinen, a priori können wir sie uns nicht vorstellen. Da wir keiner intellectuellen Anschauung fähig sind, und es ohne diese kein Erkenntniß von Dingen an sich geben kann, werden wir nur erkennen wie sie uns erscheinen, und nicht wie sie an sich selbst möglich sind. Dies ist der Grundsatz der Transcendentalen Aesthetik. / Wir erkennen 110
 35 die Dinge nur als phenomena, nicht als noumena. Da Raum und Zeit formale Bedingungen unsrer sinnlichen Anschauung a priori sind, erkennen wir daraus die Möglichkeit der Mathematik; eben das ist mit

der Zeit möglich wir können a priori Sätze festsetzen, die apodictisch gewiß und völlig allgemein gelten. Jene Sätze a priori sind synthetisch: Anschauungen a priori sind unmöglich wenn sie auf Objekte gehn sie wären denn bloß empirisch. —

34. Dienstag

5

Wir können Erscheinungen im physischen Verstande (welche einem gewißen Sinne doch nur so vorkommen, als sie ihm subjectiv erscheinen) — nicht einmal so erkennen, wie sie an sich selbst als Erscheinung sind. Es scheint, mir erscheint es nicht, und Erscheinung die etwas ganz Wahres ist muß man vom Schein der falschen 10 Vorstellungen sorgfältig unterscheiden. Das ist ein Schein wenn wir die Objekte (Erscheinungen) der Dinge für Dinge an sich selbst halten. / Wenn wir sie aber für Erscheinungen halten, so ist das ganz wahr; wir ersehn es aus der Kritik der reinen Vernunft. — Die größte Schwierigkeit macht der Schluß: Also, ich selbst als 15 Objekt des innern Sinnes bin nur Phenomen, nur selber Erscheinung? — Wir müssen uns ein doppeltes Bewustseyn vorstellen, eine reine und eine empirische Apperception. Das Denken ist Actus der reinen Spontaneität, also intellectuelle Apperception; die empirische ist Receptivität, setzt etwas gegebenes voraus, wodurch wir afficirt 20 werden. — Aber wie kann ich von mir selber afficirt werden? Eine Frage die nicht schwieriger ist als die: Wie kann ich von mir selber Gegenstand der Beobachtung, der Anschauung werden? — Dies versteht man ohne Erklärung die Handlung gehört zur Spontaneität, die Wirkung zur Receptivität. Das Bilden der Vorstellung ist ein 25 afficiren aufs Subject, auf die innere Form der sinnlichen Anschauung. Durch das bloß intellectuelle Bewustseyn (— ich —) erkenne 112 ich nichts. / Dieser Satz daß unser Denken das Subject sich selbst als Phenomenon und Noumenon vorstellen kann ist von der äußersten Wichtigkeit, nur er macht es möglich den Begriff der Freiheit 30 aufzulösen. Die Vorstellung von Zeit ist Form der innern sinnlichen Anschauung ich denke mich also hier außer mir. — Wir kommen zu der großen Frage: Wie sind synthetische Erkenntniße a priori möglich? Sie sind es nur als Grundsätze möglicher Erfahrungen. Das Princip der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt ist zugleich 35 das Princip der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, z. B. der Raum war die Bedingung der Erfahrung von Gegenständen,

also auch zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände. Synthetische Urtheile a priori können wir nicht ohne reine Anschauung (Raum und Zeit) machen. Indem wir also nach den Verschiedenheiten der Anschauungen gehn, wollen wir es abhandeln. Der erste

5 Grundsatz: Alle Gegenstände im Raum und in der Zeit haben eine extensive Größe — (als Aggregat) — intensive als eines Grundes, ein Grad. — / Jeder Raum ist Theil eines andern. Derselbe Grundsatz 113

gilt von der Zeit, sie ist quantum, welches wieder aus quanta besteht.

2., Die Gegenstände der sinnlichen Anschauung haben intensive

10 Quantität. Alle Realität hat einen Grad, eine intensive Größe. Das reale sinnlich betrachtet ist Empfindung — sensatio, (sensus ist die Receptivität davon) Sie muß angesehen werden als könne sie in der Zeit entspringen. Wir werden immer finden — extensive Größen —

15 eben so intensive jede Art der Empfindung läßt sich danach unterscheiden. Der erste Grundsatz war der von dem Axiom der Anschauung. Das 2te Prolepsis — Anticipation der Wahrnehmung dann die Analogien der Erfahrung. Was Substanz betrifft: 1., Bei allen Veränderungen bleibt die Substanz beharrlich, nur die Accidentien verändern sich. — 2., Zeit kann nicht wahrgenommen werden, nur

20 Dinge in der Zeit, — Nichts veränderliches, geschieht ohne Ursach. — Alles steht / im Verhältniß der Wirkung und Wechselwirkung. Durch 114

das Verhältniß des Phenomens zur Zeit erkennen wir noch nichts. Woran erkenne ich die Vorstellungen von Dingen die zugleich sind ? — so daß wir annehmen, sie stehen in Relation mit einander. Das

25 Princip des Commercii ist das Princip der Möglichkeit der Simultaneität der Vorstellungen. Das Princip der Causalität der Succession der Vorstellungen (der Zeit nach.) Das Princip der Perdurabilität der Substanz ist das der Möglichkeit von Gegenständen überhaupt. —

30

35.

Wir gehen nun von den Begriffen von Gegenständen, denen Gegenstände der Erfahrung correspondiren können, zu solchen über, denen kein Gegenstand der Erfahrung adaequat seyn kann. Der Begriff der ersten Gattung heißt notion, der 2ten Idee. Wir gehen also von

35 den notionen zu Ideen über. Alle Gegenstände der Erfahrung sind in Raum und Zeit — Erkenntniß besteht nicht blos in Begriffen sondern auch in der Beziehung auf die Gegenstände der Anschauung; hier ist alles bedingt, — nichts unbedingt. Die Vernunft

würde nie vollenden, nie das Erkenntniß nach seiner Möglichkeit ganz umfassen, wenn sie nicht zum Unbedingten überginge, zu dem Grunde, der von keinem andern abhängt. Ideen nennen wir auch Vernunftbegriffe. Unsere Urtheile sind 1. immanent, wenn sie innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bleiben 2., trans- 5
cendent wenn sie über diese Grenzen hinausgehen; — Diese Urtheile geben kein Erkenntniß, dem wir correspondirende Anschauung geben könnten. — Soweit allgemeine Metaphysik. —

115

/ B.) Specielle Metaphysik.

Die Objekte unserer Ideen sind Welt und Gott — also Cosmo- 10
logie und Theologie. Die erste geht auf Gegenstände der Sinne — (z. B. auf Gegenstände der Natur, insofern sie ein absolutes Ganze ausmachen) aber auch nun insofern sie nicht Gegenstände der Sinne sind. Gegenstände der Sinne sind:

1., des äußeren Sinns, dieser geht auf Körper, also Somato- 15
logie, aber nur in so fern dies Erkenntniß unbedingt ist, gehört es zum transcendentalen.

2., des innern Sinns, dieser geht auf die Seele. Wir können uns denken eine immanente Körper- und Seelenlehre, eine Somato- 20
logie und empirische Psychologie, um den Zusammenhang dieser empirischen Wissenschaften mit den rationalen zu zeigen, wollen wir in der Folge etwas davon erwähnen. Wir theilen die Metaphysik in:

1., Kritik der reinen Vernunft und Ontologie — enthält immanent 25
transcendentale Begriffe.

2., in den transcendenten Theil der Philosophie, dies ist nun der welcher Cosmologie und natürliche Theologie enthält. — In Ansehung des transcendenten ist unser Erkenntniß dialectisch, ich kann einen Satz mit eben so guten Gründen bejahen und verneinen, behaupten und ihn widerlegen. Dies ist ein eignes Phenomen der 30
Vernunft, man nennt es Antinomie (Widerstreit in ihren eignen subjectiven Gesetzen). Wir gehn also nun zum 1sten Abschnitt dieses 2ten Theils.

/ I. Cosmologie.
enthält:

116

1. Somatologie.
(eigentliche Cosmologie.)

5

36.

— Metaphysische Weltlehre. Welt ist im metaphysischen Verstande totum substantiarum, quod non est pars alterius. Das Ganze von Substanzen, was kein Theil eines andern ist, man kann auch sagen: est totum absolutum substantiarum. — ist verschieden von dem toto
10 hypothetico, was nur respectiv ein Ganzes, in andrer Beziehung aber ein Theil ist.

1., Das materiale in der Welt sind Substanzen (mundum egoisticum — egoist der da annimmt, er sey das einzige existirende Wesen, also ist mundus egoisticus eine contradictio in adjecto.)
15 nicht Accidentien. 2., Das formale ist der Nexus **realis** dieser Substanzen. Reale Verknüpfung ist die wechselseitige Einwirkung (Handeln und Leiden). — Eine Menge (Eine Menge kann aus isolirten Theilen bestehen) Substanzen ohne Verbindung machen keine Welt. Man muß also Welt nicht definiren: das All der Sub-
20 stanzen, sondern das Ganze derselben. Das 3te Moment im Begriff der Welt ist die absolute Totalität; diese macht uns die größte Schwierigkeit, es ist ein Begriff dem kein Gegenstand möglicher Erfahrung, dargelegt werden kann, eine Idee. Wir können uns absolute Totalität wohl denken, aber wir können sie nicht geben. Ein
25 Ganzes von Substanzen ist jederzeit ein Ganzes von endlichen. infinitum metaphysicum was nicht limitirt ist, lauter Realitäten und / keine negationen hat, also ens realissimum. Das kann die Welt nie
seyn, denn das was als Theil existirt kann nie alle realitäten haben. Und ein Ganzes was aus solchen Theilen, aus endlichen Substanzen
30 besteht, (aus Substanzen welche negationen — Schranken haben) bildet keineswegs etwas Unendliches. Es kann kein Ganzes von unendlichen Substanzen gedacht werden, oder viele unendliche Substanzen können nie ein unendliches Ganze bilden (oder sie wären selbst nicht unendlich, denn eine müßte ja das suppliren, was den
35 andern fehlt.) Jedes Ganze besteht aus zufälligen Substanzen, denn sie fließen wechselseitig auf einander ein. —

Ist nur eine Welt, oder kann es mehrere geben? Der Begriff ist logisch möglich, aber deshalb nicht real. — Man kann fragen: 1., Ob an der Stelle der gegenwärtigen Welt noch eine andre möglich sey; oder: 2., ob über (außer) ihr noch eine Welt möglich sey. Die erste ist besonders schwer und subtil: — wir verschieben sie auf die *Theologia naturalis* — es ist die Materie von der besten Welt. — Nun 2.) hätte neben einer Welt noch eine existiren können? — Raum und Zeit sind wie erwähnt, nicht Dinge an sich selbst sondern bloß Formen der sinnlichen Anschauung. **118** *Mundus* phenomenon kann nur einmal existiren, denn es giebt / nur einen **10** Raum. Alle Dinge im Raum stehn in einem nexu reali. Wegen der Einheit des Raums ist also auch nur ein Raum möglich. Es giebt da nur ein einziges All. Wenn die Welt von einem Wesen abhängt welches ihre Ursache ist, so steht sie mit demselben in einem nexu der Dependenz. Ein accidens kann nur inhaerendo an einer Substanz **15** existiren, diese in der Vernunft gedacht kann existiren an und für sich, wenn auch keine andre wäre — (wie isolirt) wir können uns also eine unermessliche Menge im Verstande (nicht im Raum) vorstellen, die von einander unabhängig sind. — Nothwendige Substanzen sind durchgängig bestimmt, ein Ganzes davon kann also nicht **20** existiren, denn Verbindung zwischen ihnen ist unmöglich. Zwei nothwendige Wesen könnten ebenfalls in gar keiner Verbindung mit einander stehn, ein böses Wesen könnte also auf das Werk des guten gar keinen Einfluß haben, denn als nothwendig sind sie isolirt.

37. den

25

Wir suchen das Unbedingte in den Phenomenen, indem wir sie für Dinge an sich selbst halten. In Dingen an sich selbst wird was Unbedingtes angetroffen, in Raum und Zeit aber nicht. Dieser Widerstreit — Antinomie kann zweifach seyn:

119 / 1.) mathematisch, d. h. Antinomien welche die mathematische Synthesis (Verbindung und Zusammensetzung des Gleichartigen) betreffen, z. B. die Zusammensetzung der Anschauungen **30**

2.) dynamisch, welche auf die Existenz geht, das Verhältniß zur Wirkung ist immer Kraft (Dynamik = Kräftenlehre). Wir finden in der mathematischen Synthesis 2 Sätze, wo wir finden daß beide **35** nothwendig falsch seyn können, bei der dynamischen Synthesis — daß beide Sätze wahr sind; der Grund kann was ganz verschiednes

seyn von der Folge. Wenn wir nun eine Antinomie — nemlich in der dynamischen Synthesis — antreffen werden wir sie so auflösen, daß wir sagen: alle beide Sätze können wahr seyn, oder beide können falsch seyn, — es giebt nur 2 mathematische Antinomien:

5 1.) den progreßum von den Theilen zum Ganzen, — und

2.) den regreßum von dem Ganzen zu den Theilen, — die Größe als unendlich ist in ihrer absoluten Totalität gegeben, eine unendliche Menge Theile ist ebenfalls gegeben. — Nun folgende Sätze: Die Welt hat einen Anfang — wir wollen annehmen sie hätte keinen, so hätte
 10 sie keinen ersten Grund, und alles wäre bedingt, von der andern Seite: wenn ich sage die Welt hat keinen Anfang, so muß doch dieser oder jener wahr seyn — beide Sätze sind falsch also wäre sie ewig, also eine verfloßene Ewigkeit. Es scheint nichts klarer, als daß sie / einen Anfang habe. Wir denken uns also Zeit vor welcher sie nicht
 15 existirte, was geschah nun vorher? wir kommen hier in einen Wirbel. Ohngefähr können wir gar nicht annehmen, wir müßten uns also ein Wesen als erste Ursach denken, ist dies aber die ganze Zeit vorher unthätig gewesen? Wir können uns keinen Anfang in der Zeit denken, denn alle Zeiten sind nur Theile einer und derselben. — Von
 20 Ewigkeit her kann die Welt nicht seyn, denn sie ist bedingt — Also beide Sätze sind falsch — (die unbedingte Totalität der Zeit führt uns irre, in der Zeit ist nichts unbedingtes; wir denken uns an Phenomenen absolute Totalität, die sie doch nicht haben, u.s.w. —) Die zweite Antinomie der mathematischen Synthesis: Die Welt dem
 25 Raume nach ist unendlich — 2.) die Welt hat dem Raume nach ihre Grenzen. Dies letztere widerspricht sich selbst, denn die Grenze macht ja eine Absonderung des Raumes. Wenn ich mir eine Welt die unbegrenzt ist, denke, so liegt im Verstandesbegriff kein Widerspruch. — Doch in der Sinnenwelt kann ich es nie ganz erkennen,
 30 denn ein unendliches gegebenes läßt sich nicht denken. Nur durch den progreßum können wir den Raum geben, — wenn er ein Ding an sich selbst wäre, so könnte er freilich nach seiner absoluten Totalität gegeben werden. / Nun folgt die mathematische Synthesis des
 35 regreßum (vom Ganzen zu den Theilen) Jeder Körper besteht aus einfachen Theilen — 2.) er besteht nicht aus einfachen Theilen, sondern aus zusammengesetzten aus unendlich viel Theilen. Das erste können wir nicht annehmen, denn jeder Körper ist eben so unendlich theilbar als der Raum den er einnimmt; — ein Theil der weiter keinen Theil hat, das Untheilbare, ist die letzte Bedingung der Zusammen-

setzung. Die Theile werden nur durch den regreßus der Theile gegeben — im Raum ist der progreßus nie zu Ende; eben so der regreßus, wir werden nicht von Dingen im Raum als Dingen an sich reden, sondern blos nach ihrer Zusammensetzung; wir können also unendlich theilen und dies unendliche wäre gegeben — dies ist aber nicht. Es ist also ein regreßus ins Unendliche möglich, aber er bekommt nie absolute Totalität. In den mathematischen Antinomien sind beide Sätze falsch sie sind contrarie opponirt, sie negiren nicht blos, sondern asseriren, sie sagen nicht blos was es nicht ist, sondern was es denn ist. —

38. Freitag

Wir kommen zu den Antinomien der Totalität der dynamischen Synthesis (in Ansehung des Daseyns der Dinge). Die erste sagt: Es ist eine Freiheit der Handlungen, die 2te, alles geschieht nach 122 Naturgesetzen. / Wenn man nemlich Freiheit definirt: die absolute 15 unbedingte Spontaneität, zu unsern Handlungen; wir nehmen an, keine Substanz könne sich absolut bestimmen. Es würden also nicht Handlungen geschehen, wozu das Subject durch keinen vorhergehenden Grund bestimmt wird, also kann keine Freiheit seyn, — es gäbe keinen ersten Grund, von der andern Seite, behaupten wir es giebt 20 Freiheit: weil irgend eine Begebenheit doch unbedingt geschehn muß, sonst kommen wir nie zur Totalität. Der erste Satz (es giebt keine) heißt keine Handlung existirt die nicht einen Bestimmungsgrund außer sich hat, wenn also der Bestimmungsgrund nicht in der vorigen Zeit liegt, so geschieht alles von ohngefähr. — Doch muß 25 etwas geschehn nach absoluter Spontaneität, dem Satz aber: daß jede Folge einen Grund hat, widerspricht die Freiheit, denn der Bestimmungsgrund liegt nicht in der Gewalt des Handelnden sobald er aus der vorigen Zeit ist. Soweit haben wir es theoretisch abgehandelt, aber practisch ist es anders, denn durch die moralischen Gesetze 30 müssen wir annehmen absolute Spontaneität der Handlungen, denn sonst könnten sie uns nicht imputirt werden. Bei dieser Antinomie sagen wir: Beide Sätze sind wahr, denn viele Handlungen stehn unter 123 dem / Gesetz der Naturnothwendigkeit (wäre dies nicht so stünden sie unter dem Ohngefähr. Dies ist der Tod aller Naturwissenschaft) 35 andre Handlungen aber stehn unter absoluter Spontaneität; (nehmen wir das Gegentheil an, so ist dies der Tod aller Moral) Dieser Widerstreit wird dadurch gehoben, daß wir den Menschen als phe-

nomenon und noumenon betrachten können, im ersten Fall steht er freilich unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit, unter Bestimmungsgründen der Zeit, aber als Noumenon ist er davon unabhängig. — Kann er sich aber so betrachten? Ich muß doch etwas anführen, wo er gar nicht unter den Gesetzen der Sinnlichkeit steht. Die Moral nun lehrt uns daß wir frey sind, dies kann keine Erfahrung; das Bewustseyn des moralischen Gesetzes. Indem er sich selbst Gesetzgeber ist, bestimmt er sich auch selbst. Alle Moralität fällt weg, wenn der Mensch nicht frei ist. Der Mensch steht als phenomenon ganz unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. Lediglich als noumenon ist das nicht, und lediglich durch die Moral lernt er sich so kennen. Die physische Nothwendigkeit drücken wir aus es wird geschehen, die moralische aber es soll geschehn. Dies macht aber einen sehr wichtigen Unterschied. —

15 / Die 2te Antinomie der dynamischen Synthesis: Es ist in der Welt 124 etwas absolut nothwendiges — Es ist alles in der Welt zufällig — denn alles ist bedingt. Wenn ich aber alles als abhängig annehme, so muß ich doch ein Nothwendiges annehmen, wovon es herrührt, einen unbedingten Grund. Wenn ich es außer dem Raum (der Welt) 20 annehme so kann es in keiner Verbindung stehn, denn die Ursache müste auch in der Zeit wirken; — aber wir denken uns Gott als noumenon, und so betrachtet giebt es ein absolut nothwendiges Wesen.

39.

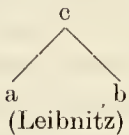
Alle Antinomien beruhen darauf, daß wir in mundo phenomeno 25 das Unbedingte suchen, welches gar nicht angeht. Wir wollen jetzo die Synthesis der Dinge der Welt abhandeln. Dazu folgende cosmologische Satze: In mundo non datur abyßus. 2.) in mundo non datur saltus. 3.) in mundo non datur casus. — 4.) in mundo non datur fatum. abyßus — der Abgrund, das gegebene Unendliche sowohl der 30 Zusammensetzung als Theilung; es ist kein Unendliches gegeben, sondern blos beim Zusammensetzen ein progreßus und beim Theilen ein regreßus. Bei der Zeit kann man sich wohl einen progressus denken, aber beim Raum? Er wird nur durch den Progreß gegeben — ein unendlicher Raum, sofern ein jeder möglicher nur ein 35 Theil ist, sofern ist der ganze Raum unendlich. Aber wir können ihn nicht denken, nur durch den progreßus / und weil er nie ein Ende 125 nimmt so können wir ihn nie ganz fassen, weil er kein Ding an

sich selbst ist. Bei der Theilung ist ein eben soleher abyßus, denn ein Wassertropfen hat soviel Theile als das Planetensystem. In mundo non datur saltus; in Raum und Zeit giebt es keinen unmittelbaren Schritt, ein Quantum continuum ist das, davon kein Theil einfach ist, discretum was aus einfachen Theilen besteht. Raum und Zeit sind quanta continua, bestehn nicht aus einfachen Theilen, sondern sind ins unendliche theilbar. Dieser Satz heißt *lex continui*. — Saltus heißt die unmittelbare Verknüpfung eines Bedingten (einer Folge) mit einem entfernten Grunde ohne Zwischengrund (*absque ratione intermedia*) — ein Widerspruch. Es folgt kein Zustand und kein Punkt unmittelbar auf den andern. Wir können es ausdrücken: Keine 2 Punkte, und keine 2 Augenblicke sind sich die nächsten. In allen Veränderungen also folgt nie auf einen Zustand der andre unmittelbar, sondern es ist dazwischen noch eine unendliche Menge von Zwischenzuständen. Kein Körper kommt aus irgendeiner Bewegung unmittelbar in die Ruhe, sondern es geht nur sehr allmähig. Keine Veränderung ist unmittelbarer Ueberschritt aus einem Zustand in den andern es sind immer Zwischenzustände da. Wir maehen aber immer Sprünge denn die unendlichen Zwischenzustände können wir unmöglich erkennen. Zwei Zustände sind immer in verschiednen Zeiten, diese sind sich nie die nächsten, also etc.

126

/ 40.

Lex continui phoronomiea (Bewegung) *dynamiea*. *Motus continuus* (welcher beharrlich ist,) kann nicht statt finden in irgend einem Winkel (*b e a*) denn zwischen 2 Augenblicken ist immer eine Zeit, da er im Zustande des Uebergangs ist. Es giebt eine *lex logiea continui*, wenn etwas allgemein von einem Object gesagt wird, was in Bewegung ist, so gilt es auch von demselben Körper wenn er in Ruhe ist; (man kann sie als verschwindende — unendlich kleine — Bewegung ansehen) Die *lex continui physiea* sagt die mannigfaltigen species und Gattungen in der Welt sind nie so sehr verschieden, daß nicht zwischen ihnen noch etwas seyn sollte, was mit beiden etwas gemein hat. — Wozu eine Zwischengattung? Sie ist eine bloße Chimaire, denn wenn die Rede von Dingen ist, so ist gar kein nothwendiger Grund des Zusammenhangs dafür da. *Lex continui* läßt sich zwar logisch denken, ist aber physisch unmöglich.



Continuum formarum erforderte eine unendliche Menge. In mundo non datur casus, kein Ohngefähr, keine Begebenheit ohne Ursache. (Oft zeigt das Wort Zufall nur an eine Begebenheit die nicht nach der Ordnung oder Regel ist — unwillkürlich. Es ist kein casus absolutus, nur respective talis) Die Causalität führt Nothwendigkeit mit sich — in der vorigen Zeit liegt der Bestimmungsgrund, da nun die vorige Zeit nicht in der Gewalt des Handelnden liegt — so folgt Naturnothwendigkeit der Handlung / also keine Freiheit (kein Vermögen 127 seine Handlungen selbst zu determiniren) aber wir müssen sie wie schon erwähnt annehmen weil wir das Moralgesetz haben (sollen wir so können wir), wodurch der Mensch sich als noumenon vorstellt. In der Sinnenwelt freilich ist Freiheit nicht denkbar. Freye Handlungen nach moralischen Gesetzen sind also nur für Noumene, und nicht nach den Gesetzen der Causalität der Phenomene. Der Grund zu freyen Handlungen liegt im Noumen selbst, in seiner Vernunft. —

In mundo non datur fatum — kein blindes Schicksal. Diese Nothwendigkeit kann absolut und bedingt seyn. Die erstere ist die Spinozistische. Fatum nicht absolutum — Verhängniß (nicht das blinde Schicksal) findet statt im mundo phenomeno, aber nicht im mundo noumeno, beim Menschen.

41.

Partes constitutivae — Materie im transcendentalen Sinn, das determinable, was durch die Form determiniert wird. Im cosmologischen Sinn zeigt Materie an: die partes constitutivae, Bestandstücke der Welt. Egoist ist der, welcher sich selbst, als denkendes Wesen für das einzige Weltwesen hält. Der Idealist sagt, es sind keine Objecte des äußern Sinns, d. h. keine Materie, er statuirt blos denkende Wesen. Der Materialist dagegen statuirt kein Ding was nicht Materie wäre, wenigstens in der Welt. Ein immateriales denkendes Wesen nennen wir Geist. Der weleher sowohl pnev/matische (geistige) als materielle 128 Wesen annimmt, heißt Realist. Monas heißt einfache Substanz. (Körper Materie in sofern sie eine Figur hat) Monadatum giebt es nicht, denn die Welt hat keine einfache Theile. Also hätten wir keine erste Elemente? Als noumenon betrachtet besteht die Welt gewiß aus simplieibus, denn Zusammensetzung ist doch bloße Relation. In der Welt der Erscheinungen giebt es aber keine einfache Theile. Nur die intelligible Welt, mundus noumenon ist monadatum, aber wir

erkennen sie gar nicht. Doch will der Autor die Eigenschaften der Monaden herzehlen. —

Der nexus realis ist influxus mutuus. Aber general kann er nicht sagen, daß in der Welt alles wirke und gegenwirke. (concordia discors, discordia concors —) Berührung ist nicht pracsentia immediata, denn sonst würde die Seele den Körper berühren. Die gemeinschaftliche Grenze ausgedehnter Wesen ist Berührung. Monaden können sich also nicht berühren. Immaterial ist nicht einfach, und einfach nicht deswegen immaterial. Es ist eine Substanz die auch nicht einmal Theil eines materiellen Wesen sey, welches einfache Theile hat. Da aber Materie keine einfache Theile hat, können wir nun nicht beweisen daß die Seele einfach sey. (Das einfache der Species nach — als
 129 Individuum / der Substanz, — zusammengesetzt.) Element ein einfacher Theil. Ist Wasser Element? Nein denn es läßt sich noch auflösen, es besteht aus Lebensluft und brennbarer Luft, und wir nennen
 15 etwas was keine Species enthält elementarisch. (Mechanische Theilung in Rücksicht auf die Größe des Raumes; kein Körper ist mechanisch untheilbar). Atomus heißt eine monas, ein Theil der weiter nicht getheilt werden kann; — dynamische chymische Theilung, Zersetzung, Scheidung, geht auf die species — so bekommen wir einfache
 20 Materie — aber wir haben keine Materie, die sich mit Gewisheit nicht theilen läßt.

42.

Atomus, das untheilbare — Corpuscula sind die atomi des Epicur, kleine Körperchen, die zwar mathematisch theilbar sind, aber durch
 25 keine Kraft der Natur getrennt werden können (moleculae primitivae) Die mechanische Philosophie, erklärt alles aus der Figur der Körper, und den Gesetzen ihrer Bewegung. Um die Beharrlichkeit der specierum begreiflich zu machen ist die corpuscular-Philosophie entstanden. Die Methode der Physik kann man in die mechanische und dynami-
 30 sche theilen; die erste leitet alle Veränderungen der Welt von der Figur ihrer Grundtheilchen her, diese nimmt sie als bestimmt, untheilbar an — atomi, corpuscula, selber noch Materie aber unzertrennlich, Cartesius gab ihr gewisse Figuren (z. B. im Scheidewasser Haken) Alle Bewegungen wurden von andern hergeleitet, die man
 35 schon annahm. Nach Demokrit / und Epikur fielen diese Atome seit ewigen Zeiten perpendicular und stießen durch eine von ohngefähr

veränderte Richtung zusammen. Cartesius nimmt an der Schöpfer hätte erst atomi in die Kugel gekehrt, und so wär die Welt entstanden Dynamisch philosophiren, heißt Kräfte angeben zu Bewegungen, so gab Newton die Attraction an, eine Kraft die ohne alle eigne Bewegung, selbst in Ruhe, alles andre in Bewegung setzt. Die dynamische Erklärungsart, mit der mathematischen verbunden, nennt man die physiko-mechanische Erklärungsart, durch Zusammenziehung und Verbindung der Kräfte. —

Natura est existentia rerum secundum leges determinationis — Das Daseyn sofern es unter Gesetzen steht, ist unterschieden vom Wesen, der Möglichkeit der Existenz eines Dinges nach seinem Princip. Vom mundo optimo — Die metaphysische Vollkommenheit — alle Realitaeten, (Dingheit, Sachheit). Jedes Ding sofern es Schranken, Mängel enthält ist metaphysisch unvollkommen. Das gröste Ganze aller Realitäten ist die vollkommenste Welt, aber sehr verschieden vom vollkommensten Wesen. — Denn sie besteht aus Substanzen, die in commercio steln, also schon Mängel haben etc. Mundus teleologicus, das gröste Ganze aller Zwecke — die beste Welt im teleologischen Verstande. Es sind immer 2 Dinge — das Ganze, und die Composition, die Form, so auch die Welt — eine unendliche Menge, und Harmonie der Substanzen. — / Das formale in der Welt ist der nexus realis der Substanzen commercium, influxus mutuus. Wie können viele Substanzen in solcher Verbindung stehn? Es ist eine Harmonie zweier Substanzen möglich wo kein nexus realis statt findet, eine harmonia absque commercio (wenn man will commercium ideale) — z. B. 2 Uhren die zugleich schlagen. Die ein commercium ideale statuiren, kann man Harmonisten ihre Gegner Influxionisten nennen, die lezten nehmen gewiße Gesetze an. Die Harmonisten sind zwiefach (Eine harmonia absque influxu ist externe stabilita) Occasionalisten (z. B. 2 Uhren die zugleich schlagen weil bei der andern ein dritter den Hammer führt. —) oder Praestabilisten (solche Uhren die durch ihre innere Einrichtung zugleich schlagen. —), von der ersten Classe war Cartesius, (er nimmt gar kein reales commercium an, sondern immer ein Wesen (Gott) welches beide verbindet) von der zweiten Leibnitz, er nimmt eine erste Anlage in mir an, durch die ich alles höre etc. blos aus mir selbst entwickelt, nicht durch den Einfluß von außen her. — Alles dies ist eigentlich eine harmonia absque commercio. — Der influxus physicus ist brutus (originarius) oder rationalis, — man nimmt das commercium an als mit dem Daseyn verbun-

den, wir nennen ihn *originarius* (doch muß noch immer eine Ursache dazu seyn).

43. Montag

Wie wir uns Substanzen im *mundo phenomeno* vorstellen, so hört aller Streit auf, denn schon der Raum bringt sie in ein *commercium*. 5
 Wenn wir uns aber bloß durch den Verstand eine Welt denken, ist
 132 dies schwerer. Das Verhältniß vieler Substanzen unter einander nach
 allgemeinen Gesetzen nennt man Harmonie, diese ist *absque*
commercio, wenn kein Begriff von Ursach und Wirkung zwischen
 ihnen statt findet. Das System der Substanzen insofern sie wirklich 10
 im *commercio reali* stehn kann man nennen *systema influxus*
physici. Jenes (das *commercium ideale*) kann man nennen
influxus hyperphysicus — extramundanus — setzt voraus daß Gott
 die erste Ursach sey. *Systema causarum occasionalium* bei Ge-
 legenheit der Veränderung einer Substanz bringt Gott in der andern 15
 eine hervor, welche in Verbindung damit zu stehen scheint. Dies war
Cartesius System. *Harmonia praestabilita*, als wenn Gott alles wie
 ein Uhrwerk eingerichtet hätte, sobald z. B. der Wille da wäre — folgt
 die Erfüllung. *Leibnitz* fand darinn wie Seele und Körper in Ver-
 bindung stehn eine große Schwierigkeit. Der Autor will es erklären. 20
 Aber Grund und Folge können realiter verschieden seyn — so auch —
 Gedanken von der Bewegung. Das *systema influxus physici* ist
systema des commercii originarii vel derivativi. *Originarius* — ur-
 sprünglich. Wenn zu den Substanzen noch eine Ursache gehört — so
 ist ihre Gemeinschaft abgeleitet. (*Qualitas occulta*, wenn ich einen 25
 Erklärungsgrund aus der Sache selbst nehme) Es bleibt uns also, da
qualitas occulta nicht zur Erklärung hinreicht nichts übrig, als das
commercium reale influxus physici derivativi. Es muß nemlich ein
 133 Wesen da seyn von dem alles herrührt. / Alle Substanzen haben darinn
 ihren Grund. Wenn wir den Raum als real betrachten, nehmen wir 30
Spinoza's System an. Er glaubte nur eine Substanz und alle Substan-
 zen in der Welt hielt er für — dieser göttlichen inherirende Bestim-
 mungen: den Raum nannte er das *Phenomen* der göttlichen Allgegen-
 wart. Ein Dialektiker sagte — Wenn nichts ist, so ist Seyn und nicht-
 Seyn einerley. So also wenn ich sage der Raum bleibt übrig wenn ich 35
 alles wegnehme so existirt ein Nichts. Aber der Raum ist nur ideal, nur
 Verhältniß der Dinge, sind nun die Dinge weg, so ist natürlich auch
 kein Verhältniß derselben mehr möglich, also auch kein Raum.

44.

Wir kommen zum letzten Stück der Cosmologie — dem Wider-
natürlichen. Natur — der Innbegriff der Welterscheinungen unter
Gesetzen — dies ist substantive-materialiter die Natur (nicht Natur
5 der Dinge) Etwas heißt widernatürlich was nicht unter den uns
bekannten Gesetzen steht — (praeternaturale) wodurch wir uns kei-
nen bestimmten Begriff machen können. übernatürlich, was nach
Naturgesetzen unmöglich ist — supernaturale. Von der ersten Art ist
Krankheit. Denn die Gesetze wovon wir uns bestimmten Begriff
10 machen können gehn auf den status sani. Die große Mannigfaltig-
keit in Ansehung der Krankheit macht eine beständige Regel also
einen bestimmten Begriff von dem Dinge unmöglich. Uebernatür-
lich sofern die Ursache des eventus nicht im Weltganzen bestimmt
nach Gesetzen (Natur) angetroffen wird; denn treffen wir es an im
15 ente extramundano (d. h. nemlich Gott ist nicht Theil der Welt,
nicht etwa die Weltseele —) / *Miraculum est eventus supernaturalis* 134
in mundo. Die Schöpfung ist also kein Wunder, denn sie war keine
Begebenheit in der Welt, sondern durch sie ward die Welt. Eben so
wenig ist die Erhaltung ein Wunder. — Es ist kein eventus in mundo.
20 *Miraculum stricte dictum vocatur rigorosum.* Ist ein solches
möglich? Weil eine causa extramundana da ist, welche diese Ord-
nung der Dinge hervorgebracht hat, also auch eine andre hervor-
bringen kann. An sich interne ist also ein Wunder möglich. (absolut —
in omni hypothesi kann man nicht sagen) Wunder überhaupt heißt
25 eine Begebenheit in der Welt, deren Gesetze die menschliche Vernunft
gar nicht erkennen kann. Nun ist es für uns einerlei, ob es nach
— uns unbekannten — Naturgesetzen oder durch Einwirkung des
höchsten Wesens geschieht. Genug die Ursach ist uns unmöglich zu er-
kennen (z. B. von der Schwere von der Attraction) Wenn aber ein Körper
30 wider die Gesetze der Schwere emporsteigt so ist dies widernatürlich.
Ein Wunder wird nichts genannt, wovon wir die Ursache nicht er-
kennen, sondern das, wovon wir die Gesetze nicht erkennen. So ist die
magnetische Kraft kein Wunder, denn wir erkennen die Gesetze davon
(die Ursache aber nicht.) *Miraculum comparativum*, was verhältniß-
35 weise auf unsre Vernunft supernaturalis, übrigens aber nach gewissen
uns unbekannten Gesetzen ist. Die vernünftige Wesen in der Welt
nennt man Dämonen. Man theilt sie in *κακοδαίμον* und *ἀγαθοδαίμον*.
Man nennt sie angeli. So hätten wir theistische/ (rigorose) und 135

daemonische Wunder (comparative). Ohne diese läugnen zu dürfen, werden wir in Ansehung des Gegenstandes sie als möglich einräumen, doch sie nicht bei einzelnen Begebenheiten statuiren d. h. zum Grunde legen, zum Princip annehmen. Wenn man das letztere einräumt, so untergräbt es die Vernunft (reine Vernunft das Vermögen der Erkenntniß nach Principien, practische geht auf die Handlungen) 5
Am meisten sind die comparativen Wunder unserm Vernunftgebrauch zuwider, von den theistischen können wir uns schon eher einen allgemeinen Begriff machen. — Denn in der omnisufficienz des höchsten Wesens welches keinen Mangel hat finden wir die hohen Eigenschaften, 10
die wir uns bei erschaffnen Wesen nicht ganz denken können. Die höchste Heiligkeit des Willens, und Allmacht hat kein erschaffner Geist. —

45.

Die Vernunft kann von Dingen in der Welt keinen andern Gebrauch 15
machen, als insofern sie die Begebenheiten der Natur als nach der Ordnung der Natur geschehend betrachtet, — nach gewissen Gesetzen, die uns ein Princip der Möglichkeit geben, worauf wir bei unsern Handlungen rechnen können. Wir heben also alle Principien auf wenn wir im gegebenen Fall, wenn es auf ein Geschäft ankommt, Wunder 20
statuiren, zum Fundament annehmen, das heißt aber nicht Wunder läugnen — im allgemeinen nimmt man sie als möglich an. Religion die auf Revelation gebaut ist, macht Glauben an Wunder zur Pflicht, doch sucht man ihnen so viel als möglich abzubrechen — als wenn es
136 ein klein oder sehr seltnes Wunder sey. — / Man statuirt auch wohl 25
Wunder in ehemaligen Zeiten, aber jezt nicht mehr; — die Regierung verbietet Wunder zu thun — Alte Wunder nimmt man an, neue aber keinesweges, woher? — wegen der Zerrüttungen die für den Staat folgen würden; daemonische Wunder sind uns allemal unbegreiflicher als theistische. Es ist ein Hinderniß im Gebrauch der Vernunft, 30
sie verstößt sich — kann es nicht ohne Reluctanz annehmen — hier thut Größe oder Kleinheit nichts, es ist hier einerlei ob ein Atom oder ein Planet wider die Naturgesetze von der Stelle bewegt wird — alles liegt im formalen; (der Unterschied zwischen dem miraculo formali (Lenkung der Naturkräfte gegen die Naturgesetze ist auch 35
Wunder) und materiali ist nichtig, denn Lenkung eines Windes ist eben so gut Wunder als ein Würgeengel, oder dgl.) Die formalen Wunder theilt man in praestabilita und occasionalia — die bei be-

sondner Gelegenheit geschehn, um damit einen sonstigen Fehler zu verbessern — praestabilitum, was von Anfang her bestimmt worden ist; z. B. ein von Ewigkeit her bestimmter Wind, der grade zu der Zeit hat wehen sollen, wo alles wie ein Uhrwerk eingerichtet ist, dies
 5 ist aber noch weit weniger einzusehn, als ein miraculum occasionale.

46.

(Maximen — subjective Principien der Vernunft, — die das Subject sich selber macht.) Die Vernunft sieht bei den Wundern nur auf die Form, auf die Materie kommt es nicht an. Man sagt gewöhnlich
 10 Wunder wären nur wenig, und sie geschehen nur selten. Das letztere ist bloß tautologisch, denn selten heißt das, was nicht gewöhnlich geschieht. Nun ist doch jedes Wunder etwas außerordentliches mithin nimmt jeder welcher Wunder annimmt, auch eine Ordnung der Natur an, von der sie Ausnahmen sind, Ausnahmen sind immer selten — ein
 15 tautologischer Satz. / Ist es möglich ein Wunder zu erkennen? Zum Erkenntniß gehört doch Wahrnehmung unter Voraussetzung gewisser Regeln, diese sind uns aber bei Wundern unbewust. Dazu kommen die häufigen Täuschungen, selbst bei Augenzeugen, daher die Möglichkeit der Erfahrung daß etwas ein Wunder sey, viel Schwierigkeit hat.
 20 Eventus ordinarius eine Begebenheit die nach einer von uns erkannten allgemeinen Regel geschieht eventus extraordinarius — die wir als Ausnahme davon ansehen Den cursus naturae nennt man die Succession — ordo — die Verknüpfung — Der Lauf der Natur ist auch zugleich die Ordnung der Natur. Ist also diese gehemmt, so ist
 25 es auch der Lauf der Natur. Die Vernunft ist ihr selbst ein Gesetz — wenn sie aber die Gesetze nicht kennt, so ist ihr der Begriff der Ursachen total unbrauchbar. Das Verwundern ist die Hemmung des Fortschritts in unserm Denken, wegen eines Hindernisses — eine Art von Schreck, daß er auf etwas stößt wofür er keine Regel findet — zugleich eine
 30 Hoffnung künftig eine zu finden, wenn es eine wirkliche Begebenheit ist, z. B. ein Nebelstern —! Daher alle Verwunderung sehr angenehm ist. Bewunderung ist eine immer fortdauernde Verwunderung die auch denn bleibt wenn wir die Ursachen (Regel) davon wissen. Wirkliche Wunder die uns keine Hoffnung lassen — schlagen das Gemüth nieder.
 35 Mein Erkenntniß ist eo ipso mir verboten, alles Grübeln nimmt ein Ende. Aber Gegenstände der Bewunderung erheben das Gemüth. — Können Wunder in der besten Welt gedacht werden? Oder ergänzen

sie blos den defectum der Natur. — Ein negatives Criterium für die Möglichkeit der Wunder giebt das Moralgesezt. —

138

/ 47.

2^o Psychologie.

Die Cosmologie ist transeendental wenn sie die Welt als Inbegriff 5
von Substanzen durch die reine Vernunft, sie wird empirisch genannt,
wenn sie diese Substanzen als Objekte der Sinne betræchtet. Die Sinn-
lichkeit selbst hat Bestimmungen a priori nemlich Raum und Zeit.
Es kann also die Welt auch Objekt der Metaphysik seyn, indem sie
nun den Innbegriff von Gegenständen der Sinne abhandelt, theilt sie 10
sich in:

1., metaphysische Körperlehre Somatologie, geht auf Gegenstände
des äußern Sinns.

2., metaphysische Seelenlehre Psychologie — geht auf Gegenstände 15
des innern Sinns. Die Körperlehre kann mathematisch seyn —
(Physica rationalis) — und philosophisch (Somatologie) — allein aus
Principien a priori — aus reinen Begriffen. Die empirische Körper-
lehre gehört so wenig als die empirische Seelenlehre zur Metaphysik.
Die letztere kann man nennen — Anthropologie. Aber die psychologia
rationalis gehört zur Metaphysik, der bestimmten eben so wie Soma- 20
tologie zur Cosmologie (Physiologie, sie enthält Körper- und Seelen-
lehre) — dem Innbegriff der Natur, des äußern und innern Sinns. Wie
können wir aber diese a priori erkennen? Insofern als sie in vielen
Bestimmungen unabhängig von Erfahrungsbegriffen, erkannt werden
können. Die Bedingungen nach welchen sie Gegenstände möglicher 25
Erfahrung werden, sind es über welche unsre Vernunft nicht kann, die
Erkenntniß wird transeendent, überschwenglich.

Das erste ist das Bewustseyn meiner Selbst, das Ich, es ist der
erste actus der Psyche: das Vermögen sich selbst als vorstellendes
Subject, und auch als Gegenstand unsrer eigenen Vorstellung zu er- 30
kennen. Diese appereptio ist 1., empirica, das Bewustseyn seiner
139 Selbst / als eines Wesens dessen Daseyn in der Zeit bestimmt ist; das
Bewustseyn, in sofern ich selbst bestimmend bin, nennt man in-
tellectualis, appereptio pura. Sie ist sehr schwer zu fassen. Wenn ich
sage ich bin, so nehme ich mein Denken als Begebenheit, wodurch 35

ich mir zugleich etwas vorstelle was geschieht. Das reine Bewustseyn kommt schon in der Logik vor. — (Alle Urtheile sind Vorstellungen von deren Einheit wir bewust sind) Dies Vermögen enthält den Grund des Unterschiedes der Sinnlichkeit und des Verstandes (Vermögen der
 5 Regeln — Obererkenntnißvermögen) Ich — I., als Mensch betrachtet im denkenden Subjekt ist die Seele (das was bleibt wenn das Objekt des äußern Sinnes weggenommen wird) Das Princip des Lebens in einem Körperlichen Wesen, Tod — Abscheidung der Seele vom Körper. Wenn ich mich als Gegenstand des innern Sinns als Substanz
 10 betrachte, so ist diese Substanz meine Seele. Mein Körper heißt der Körper, — dessen Veränderungen meine Veränderungen (mein läßt sich nicht erklären) Seele insofern sie auch ohne Körper denken kann, heißt ein Geist. — Gesezt sie könnte nicht ohne Verbindung mit einem Körper denken, so kann man sie auch nicht Geist nennen.

§. 500 Die vis repraesentativa universi eine Vorstellung, sich selbst zu erkennen als ein Stük der Welt. Der Autor definirt die Seele: eine Kraft sich vorzustellen — (also wäre sie nicht Substanz, sondern blos Kraft der Substanz) — Kraft ist nicht das was den wahren Grund der Inhaerenz der accidentium enthält, sondern dies ist grade Substanz.
 20 Kraft ist blos Relation der Substanz zum Accidens, kein Ding an sich selbst. / So viel Fehler kommen aus einer falschen Definition. — Alle 140 unsre Naturwissenschaft geht darauf, von gewissen Wirkungen die Ursachen aufzusuchen. Ursach ist dasjenige quo posito secundum regulam universalem ponitur aliquid realiter diversum. Mit Benennung
 25 der mit den Kräften gleichnamigen Ursachen fangen wir an — das ist aber blos Benennung, nicht Erklärung. Qualitas occulta nennt man diese Benennung, z. B. die Glocke klingt, weil das Metall eine klingende Wirkung hat. Ableiten — erkennen als Kraft, die etwas mit andern gemein hat. Vis primitiva, und derivativa, z. B. das Tönen, eine
 30 vis derivativa von der elastischen Kraft der Luft. Grundkraft (causa homonyma), die nicht aus einem noch höhern Princip erkannt werden kann. Wir erkennen sie nur relativ auf uns, z. B. Undurchdringlichkeit der Materie — ihre Eigenschaft daß sie den Raum erfüllt. Sobald verschiedne Gründe zu einer Folge angegeben werden, so sucht die
 35 Vernunft sie alle aus einem Grunde abzuleiten, überhautot sucht sie immer Einheit des Principis. Ist die vis representativa die einzige Grundkraft unsers Denkens? Wir können sie von nichts ableiten, aber aus unserm Vorstellungsvermögen läßt sich alles ableiten. Das substantiale was den ersten Grund der Accidentien enthält, können wir

nicht erkennen. Wenn die *accidentia* specifisch verschieden sind, so können sie nicht aus einer Grundkraft abgeleitet werden. z. B. Lust und Unlust — Verstand und Sinnlichkeit — Das Vermögen der Anschauung und der Begriffe sind schon zwei erste Gründe. — Wir haben in unsrer Seele zweierlei Bestimmungen, es sind entweder selbst Vorstellungen (z. B. Verstand), oder sie haben auf Vorstellungen 5
 141 gen Bezug (z. B. Wille). / Das Vermögen der Vorstellungen ist Verstand in so fern es zum Grunde hat Begriffe — Sinnlichkeit in so fern es Anschauung zum Grunde hat. — Begriff ist eine Vorstellung in so fern sie zur Regel gemacht wird. (in der Logik *repraesentatio communis* — Merkmal das mehreren gemein.) Verstand also Vermögen der Regeln. Wir finden in uns 3 Vermögen: Das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen, Einheit des Principis ist hier unmöglich — doch ist alles entweder sinnlich oder intellectuell. Die Sinnlichkeit enthält Sinne — Vermögen der 15
 Anschauung bei der Gegenwart des Gegenstandes und Einbildungskraft, Vermögen der Anschauung ohne Gegenwart des Gegenstandes. Die Sinne sind entweder objektiv — Erkenntniß hervorbringend, subjektiv, Empfindung schaffend (Gefühl — Geschmack — die andern sind objektiv). Ferner Einbildungskraft — die Anschauungen sind 20
 in Raum oder Zeit, Gegenstände des äußern — nach der Zeit Gegenstände des innern Sinns. Ihre Gegenstände sind productiv indem wir sie schaffen, *facultas fingendi*; reproductiv als Wiederholung von gehalten Anschauungen, oder Bezeichnung.

48.

25

Zur Sinnlichkeit gehören also Sinne und Einbildungskraft. I. Sinn ist das Vermögen empirischer Anschauungen, unmittelbar sich bewusst zu werden des Daseyns im Raum oder in der Zeit. Empfindung ist das subjective in der Vorstellung eines Dinges. Empfindung kann in sofern sie auf ein Object bezogen wird, Erkenntniß hervorbringen. Empfindung 30
 so fern sie kein Erkenntnißstück werden kann heißt Gefühl der Lust und Unlust. Daß der Wein roth ist, wird Erkenntniß, daß er angenehm wird, gar nicht. Bei allen Sinnen unterscheiden wir die Anschauung von der Empfindung. — Reine Anschauung — und Wahrnehmung (z. B. bei dem Geschmack — wir nennen etwas schön, / 35
 142 wegen der Form). Einbildungskraft — geht auch nur auf die Form der Dinge, ohne daß der Gegenstand gegenwärtig ist. Wir nennen nur

einen innern Sinn — das Vermögen des Bewustseyns seines eignen Daseyns — in der Zeit empirische apperception, überhaupt reine Apperception. Außere Sinne nennen wir fünf, von den innern können wir bloß ihr Verhältniß in der Zeit bestimmen, aber dies giebt keine

5 Mannigfaltigkeit. Alle Dinge im Raum sind zugleich — meine Vorstellung von äußern Dingen, die objectiv im Raum sind, sind subjectiv in der Zeit. In der Zeit zu seyn kommt allen Dingen, im Raume zu seyn, nur äußern zu. Mannigfaltigkeit der Gefühle giebt noch nicht eine Menge innerer Sinne. Wahrnehmungen und ihre Verbindung

10 machen noch keine Erfahrung aus; sie ist nur empirische Anschauung, nur ein Erkenntnißstück, mithin werden wir auch Begriffe a priori haben, welche die Möglichkeit solcher Erkenntniße enthält — die Einheit des Bewustseyns derselben giebt. Die Materie der Erfahrung sind Wahrnehmungen, die Form Begriffe. Vitium subreptionis, wenn

15 jemand Wahrnehmung für Erfahrung hält. (Fehler des Erschleichens) Es kann von ohngefähr treffen, aber nicht allgemein Subreption ist immer ein vitium der Form nach. Wer seine Schlüsse aus Wahrnehmungen für Erfahrungen hält, so ist dies bloß seine Reflexion, und kann oft übelgedeutete Wahrnehmung seyn —

20

49.

(Fallacia sensuum) wenn wir unser subjectives Urtheil fälschlich für objectiv halten — die Sinne betrügen nicht, denn sie können nicht urtheilen. Wir können nie sehn daß etwas nicht sey. Ferner ist — post hoc ergo propter hoc, ein sehr gewöhnliches praejudicium (Fascination

25 Behexung); wir können keine Ursache wahrnehmen, nur durch den Verstand urtheilen. Dimension der Zeit — vieles nach einander. Neben einander verfließen nicht 2 Zeiten, denn es ist nur eine Zeit. Der äußern Sinne sind 5, einige sind mehr / objectiv, gehören mehr zur

143 Erkenntniß des Objects, als zur Modification der Empfindung des

30 Subjects. Auch Empfindung kann Erkenntnißstück werden von etwas realem, was außer mir existirt. Es giebt Vorstellungen die mehr Empfindung als reine Anschauung enthalten. — Von der letzten Art ist das Sehen — das anfühlen — tactus, ist mehr subjectiv, doch auch von einer Seite objectiv. Wir erkennen nur das etwas insofern es uns

35 afficirt, aber das Object außer uns erkennen wir nicht.

II. Einbildungskraft, das Vermögen der Anschauungen, bei der Abwesenheit der Gegenstände ist der vicarius der Sinne. Sie kann in

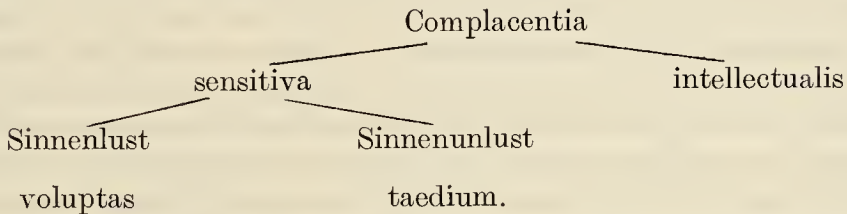
Ansehung der Gegenstände bloß reproductiv (bloß Gedächtniß) seyn; productiv (*facultas fingendi*) in Ansehung der Form, doch ist sie darinn langsam und fordert viel Uebung. Das Bewustseyn ist das Vermögen Vorstellungen so aufzufassen daß wir sie reproduciren können, die Fertigkeit darinn heißt Erinnerungsvermögen Gedächtniß. Das Gesetz des Dichtungsvermögens ist, daß wir nicht die Materie, sondern die Form erdichten. — *Lex associationis idearum*, das Gesetz der Vergesellschaftung, Verknüpfung, so daß wenn die eine da ist, die andre folgt. Sie ist auch das Gesetz der Erwartung ähnlicher Fälle, *expectationis casuum similium*. Die reproductive Einbildungskraft ist mit der *facultas fingendi* so verbunden, daß sie ein Mittel zu ihrer Beförderung ist. Das Dichten ist die *facultas characteristica*. Symbolum ist ein Gegenstand durch die analogie mit welchem ich die Erkenntniß eines andern befördere. — Symbolische Erkenntniß dient nicht zur Reproduction, sondern zur Beurtheilung. Dem intuitiven Erkenntniß also steht nicht das symbolische sondern das discursive entgegen. Verstand und Vernunft — Verstand ist das Vermögen der Regeln, nur dadurch ist Erkenntniß möglich. Vernunft das Vermögen der Principien (Einheit der Regel).

Der 2te Theil der empirischen Psychologie das Gefühl der Lust und Unlust ist noch gar nicht gehörig bearbeitet. Wolf wollte alles aus dem Erkenntnißvermögen ableiten, und definirte Lust und Unlust, als *actus* des Erkenntnißvermögens. Auch das Begehrungsvermögen nannte er ein Spiel der Vorstellungen, also ebenfalls Modification des Erkenntnißvermögens. Hier glaubt man nun Einheit des Principis zu haben (Dies ist immer *Maxime* der Vernunft, sie macht es sich subjectiv zum Grundsatz, objectiv ist der Grundsatz von der Einheit des Principis nicht.) — diese ist aber hier unmöglich. Wolf kam hierauf bloß aus der angeführten falschen Definition von Substanz; es wären Kräfte die also alle aus einer Grundkraft abgeleitet werden müssen, nun nahm er die *vis representativa* als Grundkraft an — u. s. w. — Aber Kraft ist nichts als bloße Relation der Accidenzien zur Substanz. (Vollkommenheit ist Vollendung, Vollständigkeit in gewisser Rücksicht) Die Lust ist Materie der Vollkommenheit — Grundeigenschaft (Grundfähigkeit, wenn sie sinnlich, Grundvermögen, wenn sie intellectuell) — die sich auf nichts reduciren läßt,

also auch nicht aufs Erkenntnißvermögen. Unsre Vorstellungen können selbst wirkende Ursachen werden (und sind insofern nicht Erkenntniß) Die Causalität der Vorstellungen ist:

1^o subjectiv — sie sind Ursachen sich selbst hervorzubringen,
5 sich zu erhalten.

2^o objectiv — da sie Ursach zum Hervorbringen von Objecten werden. Der consensus mit der subjectiven Causalitaet der Vorstellungen, heißt das Gefühl der Lust — die Uebereinstimmung mit der objectiven Causalitaet der Vorstellungen heißt das Beghrungsvermögen. Also eine Vorstellung, welche den conatum hervorbringt, ihren
10 Statum representativum zu erhalten heißt Lust, eine solche die Ursach zur Hervorbringung eines Objects wird, heißt Begierde. Die Vorstellungen welche Bestimmungen hervorbringen sind entweder sinnlich oder intellectuell.



15 Die formale Sinnenlust heißt Geschmack, das Vermögen einer compla/centiae sensitivae — durch Empfindung oder durch Reflexion ent- 145
steht die Lust, das Vermögen der Subsumtion unter Regeln ist Urtheilskraft — wenn sie auf Gegenstände des Geschmacks geht, heißt sie ästhetisch. Eine sinnliche Lust, die nicht Sinnenlust ist, geht auf
20 die Form, und beruht auf Reflexion mit dem Vermögen der Einbildungskraft verbunden, also Verstand und Einbildungskraft zusammen geben die ästhetische Urtheilskraft, den Geschmack. Die sinnliche Lust, in Relation auf Sinne, giebt das angenehme in Relation auf Geschmack das Schöne. —

25

51.

Aesthetische Urtheilskraft ist das Vermögen durch eine Vorstellung sich der Uebereinstimmung der Sinnlichkeit mit dem Verstande bewusst zu machen. Auf dieser Uebereinstimmung beruht alles Schöne. Urtheilskraft im allgemeinen: Subsumtion einer Anschauung unter
30 einen gegebenen Verstandesbegriff. Dies ist eine Handlung der bestimmenden Urtheilskraft Judicium determinandi Subsumiren wir

bloß unter unser Vermögen der Begriffe — so ist dies Reflexion — eine Handlung der Einbildungskraft, der bloß reflektirenden Urtheilskraft; diese Lust die aus dem Spiel der Einbildungskraft entspringt, ohne gleich damit einen bestimmten Begriff zu verbinden — ist das Wohlgefallen. Denn ist die Einbildungskraft noch in ihrer Freiheit, sie wäre 5 dies nicht bei einem Erkenntniß (z. B. eine Blume ohne bestimmte Regel) — schematisirend. Dies freie Spiel der Einbildungskraft, welches doch mit Verstand im allgemeinen verbunden ist, nennen wir Wohlgefallen, und so ist das Schöne vom angenehmen, welches bloß auf die Sinne geht, verschieden. Auch beim Guten muß durchaus ein 10 Begriff vorausgesetzt werden; die Vorstellung einer Vollkommenheit geht aufs Gute. Dies ist es entweder an sich selbst (das moralische ist allein an sich gut) — oder nur bedingter Weise als Mittel gut. Das Schöne ist das was in der bloßen Reflexion gefällt (noch ohne Be- 146 griff.) / Das Schöne ist dem Guten näher als das Angenehme, wegen 15 der Freiheit die dabei stattfindet (in der Reflexion — der Einbildungskraft die freies Spiel hat); und bei dem moralisch Guten, muß durchaus Freiheit vorausgesetzt werden. Das Schöne hat auch darinn mit dem Guten etwas ähnliches, daß es ohne alles Interesse gefällt, ohne auf den Nutzen davon zu sehn, sondern lediglich durch die Vernunft betrach- 20 tet geben wir dem Schönen wie dem Guten unsern Beifall. Wir finden daß bei dem was auf Lust und Unlust bezogen wird immer eine Trichotomie — plus a — minus a, und — 0 — Indifferenz was weder schön noch heßlich ist. Lust ist etwas positives, Unlust realiter oppo- nirt. Gleichgültig ist das Gemüth wenn die Vorstellungen weder Lust 25 noch Unlust hervorbringen. Dergleichen giebt es aber nicht, denn alles erregt entweder Lust oder Unlust, aber wenn wir auf den Gegenstand selbst sehn, nennen wir ἀδιάφορον was weder gut noch böse ist. Physisch können Dinge indifferent seyn, — doch entweder respectiv oder schlechthin. Wir können dies letztere aber gar nicht bestimmen. 30

52.

Facultas appetitiva — Begehrungsvermögen. appetitio inanis, vacua, otiosa, lecre Begierden heißen Wünsche (Sehnsuchten). Das Subject kann sich selbst von dieser Lecre bewusst werden; — conatus 35 eine todte Kraft — Bewustseyn der Causalität, aber auch der Unzulänglichkeit. Appetitio efficax, wirksam, ist noch nicht efficiens, wirkend, man nennt sie arbitrium — Willkür — sofern das Gegentheil

meiner Begierde auch in meiner Gewalt ist. Sofern es also appetitio electiva ist, so heißt das pro lubitu begehren. Das arbitrium sensitivum, — quatenus / appetitio affieitur per stimulos. Die eausa 147 impulsiva heißt motivum, wenn sie intelleetualis ist. Ein arbitrium 5 welehes determinirt wird per stimulos, heißt brutum. Wir werden durch stimulos affieirt, aber nicht determinirt. Ihm steht entgegen: liberum, independens a necessitatione per stimulos. Wer durch motiva determinirt wird ist frey, denn er handelt nach den Gesetzen seiner eignen Vernunft nach Spontaneität und nicht nach Reeptivität. 10 Wille ist das Begehrungsvermögen, insofern es durch Vorstellung einer Regel affieirt wird. Der Wille hat nicht Maximen sondern die Willkür. Das arbitrium liberum ist: 1.) purum, 2.) affeetum, affieirt durch die Materie. Jedes Object der Willkür — z. B. Lohn, Strafe — heißt die Materie. Die freye Willkür heißt pura wenn sie blos durch 15 die Vorstellung des Gesetzes, durch die Form der Gesetzmäßigkeit bestimmt wird. Elateres animi — Triebfedern des Gemüths heißen die eausae impulsivae der Willkür. Das Vermögen der Willkür arbitrium liberum purum ist der höchste Grad der Freiheit, die moralisehe. Wir würden es für ungereimt halten — hätten wir keine Moral. — Wo wir 20 gar nicht die Möglichkeit einsehn, weil uns keine Erfahrung gegeben ist, so können wir doeh sagen wir können es thun denn wir sollens. Der moralisehe Imperativ ist kategorisch — unbedingt. —

Das bloße Bewustseyn des moralischen Gesetzes giebt uns Begriff von Freiheit. Das ist das große erhabne — von der ganzen Natur un- 25 abhängig sobald es darauf ankommt, unsre Pflicht zu thun.

53.

Das Vermögen durch reine Vernunftvorstellungen sich selbst zu bestimmen ist Freiheit Die eausae impulsivae können blos gesetzliche Form geben. Die Maxime der Handlung muß allgemein genommen, zu 30 einem allgemeinen Gesetz mit sich stimmen — darinn liegt das blos formelle, frei von aller Materie. Läßt sie sich nicht in einem allgemeinen Gesezsystem denken so ist sie unreeht. / Wille ist das Vermögen 148 mit Bewustseyn (mit freier Willkür) nach Regeln zu handeln — man kann auch sagen — er ist das Vermögen der Zwecke. Zweck ist über- 35 haupt: Begriff mit welchem zusammenzustimmen Regel meiner Handlung ist: (voluntas libera ist tautologisch, denn man versteht darunter arbitrium liberum). Unlust ist nicht blos Mangel, sondern ein minus.

Es giebt auch Lagen, die angenehm, und zugleich zu verabscheuen sind — dieser status heißt nicht indifferentiae sondern aequilibrum. (Der Esel des Buridan) Buridan sagte von diesem statu daß kein Ding von Zweien gewählt werden könne, da die Beweggründe völlig gleich sind — in der empirischen Psychologie laßen sich aber ganz gleiche Triebfedern nicht denken, (objectiv wohl aber da laßen sich wieder nicht 2 entgegengesetzte Dinge denken) — Die facultas appetitiva, sofern sie durch motiva mere intellectualia bestimmt wird — heißt superior — das arbitrium sensitivum steht ihr entgegen, und sie heißt denn inferior — hier kommt es nicht an auf die Mittel, sondern auf die der Willkür zum Grunde liegende Vorstellung. Ungern geschieht eine Handlung, wenn ihr eine Begierde des Gegentheils widersteht — actio invita — cujus oppositum placet. —

54.

actio arbitraria pro lubito, cum appetitione oppositi conjuncta — diese Handlung geschieht ungern, aber nicht unwillkürlich. Necessitatio actionis invitae est coactio. Eine Necessitation freyer Handlungen ist die moralische. Sich selbst zwingen zu können ist der höchste Grad der Freiheit — sich durch seine eigene Vernunft necessitiren können. Pflicht: eine Handlung wozu ich moralisch genöthigt bin. / Actio voluntaria in so fern sie nach Maximen entspringt (maxime — Maximen, principia practice subjectiva weil sie propositio major in practischen Syllogismen seyn würden). involuntaria — nicht mit Willen, nicht nach seiner Maxime. Dies ist eine sehr subtile Materie — als freihandelndes Wesen kann der Mensch eigentlich nichts nicht mit Willen thuen — immer handelt er nach Maximen wenn auch nicht universaliter. Causae impulsivae colliduntur inter se, wenn eine zur Ausübung, die andre zur Unterlaßung bestimmt; lucta facultatis appetitivae superioris atque inferioris. Motiva können collidiren — geht dies auch mit Obligationen an? Nein — dies ist absurd — aber 2 rationes obligandi können collidiren (nemlich denn wenn sie noch nicht sufficient sind —) aber rationes obligantes nie. Der unzureichende Grund kann ja nie dem zureichenden widersprechen. Indoles ingenua vel servilis — der habitus (die Denkungsart) des Menschen in Ansehung seiner Maximen — indem sie entweder von motiven oder stimulis hergenommen sind. Indoles servilis est vel mercenaria — lohnsüchtig, oder eigentlich knechtisch — aus Furcht vor der

Strafe. (Daher artes ingenuae liberales — wo wir völlig unsre Freiheit gebrauchen) Affecten, sind motus animi sensitivi welche den Menschen außer Stand setzen seiner selbst mächtig (sui compos) zu bleiben — es gehört zum Gefühl der Lust und Unlust, Leidenschaft — (propensio
 5 Neigung ist davon verschieden) Passion macht blind — und hebt ganz das Vermögen sich selbst zu beherrschen auf; — Diese Materie gehört zur Anthropologie. — / Von der Gemeinschaft zwischen Seele 150 und Körper in Rücksicht auf Pathologie hat D. gutes Werk geschrieben. —

Die letzte Frage bei der empirischen Psychologie ist: Ist eine
 10 empirische Psychologie als Wissenschaft möglich? Nein — unsre Kenntniß von der Seele ist gar zu eingeschränkt. Und eine empirische Erkenntniß wird nur Wissenschaft, wenn wir sie aus einem Princip ableiten, wir verfahren überhaupt methodisch, durch observiren, oder
 experimentiren; das erste ist schwer, und das letztere unmöglich; denn
 15 das Experiment was wir machen, ändert schon unsern Gemüthszustand.

55.

Die transcendente Philosophie ist die Ontologie — Wesenlehre, nicht Dinglehre (Disciplin, Zucht, eine Wissenschaft, welche unsrer
 20 Kenntniß Schranken setzt — Doctrin, welche sie erweitert.) Eine Disciplin der reinen Vernunft ist nothwendig — wir suchen jezt Doctrin derselben — eigentliche Metaphysik — angewandt auf Dinge die nie Gegenstände der Erfahrung werden können, auf das übersinnliche. Man kann diese Lehre in theoretischer Absicht dogmatisch nennen,
 25 sie hat 3 Theile: 1° eine metaphysisch-dogmatische Psychologie — Pnevmatologie — Geisterlehre. 2° eine metaphysisch-dogmatische Cosmologie würde sagen mundus intelligibilis, noumenon — 3° die metaphysische Theologie dogmatisch betrachtet heißt Theosophie. Alles dies ist theoretische — nicht practische Absicht — die Menschen
 30 wollen blos wissen. Immanent sind Begriffe wenn ihnen correspondirende Objecte gegeben werden können, transcendent wenn dies nicht mehr angeht — alle Begriffe der Metaphysik sind überschwenglich, der Mensch schwingt sich über den Mittelpunkt.

/ Rationale Psychologie.

151

35 Seelenlehre — Seele ist das Princip des Lebens in einem Thier. Thier ist etwas körperliches in sofern es lebt. Leben ist das Vermögen

Vorstellungen des Begehrungsvermögens zu haben. Seele ist von der Materie abgesondert — das was beseelt — eine besondre Substanz, die mit dem Körper verbunden Seele heißt. anima, könnte man Seele, das Subjekt der Empfindung, animus, Gemüth das Subjekt der Gedanken, und spiritus Geist — als Subject der Spontaneität — 5 nennen. Von der Existenz des Körpers handeln wir zuerst — wir widerlegen dadurch die Idealisten — 2° die Existenz der Seele als einer besondern Substanz — contra materialistas. Wir betrachten die Seele zuerst 1.) als Substanz (einfach oder compositum) 2.) nach ihrer Persönlichkeit, als Intelligenz, in dem Bewustseyn ihrer Identität in 10 verschiedenen Zuständen. 3. nach ihrem commercio mit dem Körper — das ist vita animalis. Beim Leben des Menschen handeln wir zuerst vom Anfange, 2.) der Fortdauer, von der Seele im Leben des Menschen (wo sie sitzt — sensorium commune) (diese Frage ist abgeschmakt sie kann nicht im Raum seyn. —) 3.) das Ende des Lebens — dieses 15 commercii der Tod, und 4.) der Zustand der Seele nach dem Tode —; zuletzt stellen wir Vergleichen an.

56.

Unser Körper ist Objekt des äußern Sinnes. Nach der Hypothese des Idealismus haben wir keinen Körper, sondern er ist blos Vorstellung 20 unsers denkenden Principis. Es ist nur ein problematischer, aber nicht assertorischer Satz. Ebenso ist es mit dem Egoism. Beide beruhen auf denselben Gründen, beide nehmen an, wir können nicht 152 gewiß seyn / der Existenz eines Dinges im Raum. Cartesius sagte in seinem Traetat de methodo: cogito ergo — oder vielmehr id est — 25 sum. Diesen nannte er den einzigen Existentialsatz. Berkeley war Idealist insoweit er sagte Körper als solche existiren nicht (blos auf die Form sah er) Dies ist der transcendente Idealismus, ihm steht der psychologische entgegen. — Aus einer Wirkung können wir auf die Ursache schließen, aber wir können sie nicht bestimmen. Der 30 Idealism ist eine unwiderlegliche Praemiße (— Hypothese —) Der Dualism ist die Hypothese wenn der Mensch außer sich ein Ding annimmt. Der Beweis wird so geführt, die Bestimmung meines eignen empirischen Daseyns, wird nur durch die Existenz eines Objekts 35 außer mir möglich, dies ist Sinnenvorstellung — nimmt man sie ohne einen correspondirenden Gegenstand an, so heißt es Vorstellung der Einbildungskraft. Der Idealist muß annehmen daß die Anschau-

ung von körperlichen Dingen außer uns, Vorstellung der Einbil-
 dungskraft sey. Der Realist kann diese Hypothese nur dadurch
 refutiren, wenn er beweiset, daß die Anschauung von körperlichen
 Dingen Vorstellung des Sinnes sey. Da selbst die Bestimmung
 5 meines eignen Daseyns in der Zeit — (dem innern Sinn) ohne etwas
 außer mir nicht möglich wär, so müßen wir auch einen äußern Sinn
 haben, weil ohne diesen wir auch keinen innern haben würden. Die
 Zeit an sich hat nur eine Dimension — sie hat keine Breite — denn
 alle Dinge existiren in einem Zeitpunkt, in meiner empirischen Vor-
 10 stellung ist also nichts beharrlich denn sie wechselt immer. Der
 Idealism ist eine Art von Krebs in der Metaphysik, den man bisher
 für unheilbar hielt. Wir können unser Daseyn in der Zeit durch
 nichts bestimmen, als wenn wir etwas beharrliches zum Grunde
 legen. Es muß etwas beharren an dem alles vorbeifließt. Die Vorstel-
 15 lung dieses beharrlichen — ist sie nur Vorstellung der Einbildungs-
 kraft? sie würde ja denn zu unserm innern Sinn / gehören, also eben 153
 so wenig beharrlich seyn. Mithin muß es eine Vorstellung des
 äußern Sinns seyn, dem Objecte correspondiren, mithin giebt es
 Körper. Man kann nicht sagen, die Zeit ist allenthalben denn die
 20 Dinge sind alle zu einer Zeit, aber der Raum ist zu aller Zeit, beharr-
 lich — er verfließt nicht. — Was das außer uns ist, — der Grund von
 etwas außer uns, unter der Form des Raums, ist das intelligible.
 Wenn der Idealism nicht widerlegt werden kann, so kann es auch
 nicht mit dem Egoism geschehn.

25

57.

Wir gehen nun zum 2ten Abschnitt: in unserm Körper ist
 ein Princip des Lebens — eine Seele. Das Gegentheil behaupten
 die Materialisten. *Materia non cogitat*. Also ist das Princip
 des Lebens — weil es denkt, von der Materie verschieden. Die
 30 Materie hat gar kein Vorstellungsvermögen (*non repraesentat*)
 — keine *vis representativa* — und so geht der Satz auch auf
 Thiere. Alle Vorstellungen sind einfach oder zusammengesetzt. Vor-
 stellungen können nur in einem Subject vereinfacht werden, aber
 nie wenn sie einzeln in mehrere Subjecte vertheilt werden. Da jede
 35 Materie Aggregat von Substanzen außer einander, — zusammengesetzt
 ist, so kann sie keine Vorstellungen faßen — nicht denken — nur
 das ich giebt die Einheit des Subjects, die in der Materie unmöglich

angetroffen werden kann. (Lebensprincip Vermögen durch seine Vorstellungen Ursach von Wirkungen werden zu können.) Zum Denken wird etwas einfaches erfordert, in der Materie ist nichts einfaches, also kann die Materie nicht denken. — Die Seele ist immateriell, kein Object des äußern Sinns. Kann die Seele Substrat der Materie seyn? (substantiäre zur Substanz machen, — ein personificiren) Ein Phenomen ist an sich keine Substanz, beziehungsweise / auf unsere Sinne nennen wir die Erscheinung der Substanz, selbst Substanz. Diese substantia phenomenon muß aber zum substrat ein noumenon haben. Dies kann man den transeendentalen Idealism nennen. Aus Bewegungen der Materie können wir nie Vorstellungen erhalten, also hat der Materialism keinen Einfluß auf Psychologie. Nehmen wir nicht an daß nur das Substrat Vorstellungen habe, so haben wir gar keinen Grund dazu, denn bei der Materie finden wir allemal nichts als äußere Relationen. Der Materialism ist also 1.) proprie genommen, wie bewiesen gänzlich falsch, 2.) im ausgedehnten Verstande ein conceptus. Wir wollen nun widerlegen den Fatalism — die Hypothese nach der man annimmt alles ist Naturnothwendigkeit, d. h. die Nothwendigkeit eines jeden Zustandes der Substanz, insofern er durch den vorigen schlechterdings determinirt wird. Ein Wesen ist aber nur denn frei, wenn in jedem Zustande es in seiner Gewalt steht eine Handlung zu thun, oder zu unterlassen; mithin steht der Fatalism ganz der Freiheit entgegen. Daß der Mensch Freiheit habe kann nie psychologisch, aber wohl moralisch bewiesen werden. —

58. Montag

Fatum, blinde Nothwendigkeit geht auch auf körperliche Dinge; es haben nemlich Menschen behauptet daß auch Körper ohne Ursach nothwendig so sich verändern müssen. Es ist aber offenbare Ungeheimtheit — bloß qualitas oeculta. Aber man nennt auch die Hypothese, daß die menschliche Seele keine Freiheit habe, Fatalism. Von der Möglichkeit der Freiheit, d. h. des Gedankens haben wir schon bei den Antinomien gehandelt, und sie bewiesen; weil nemlich denn alles in der vorigen Zeit bestimmt wäre, so könnte / auch der Mensch nicht frey handeln, alles wäre Naturnothwendigkeit — bloß Phenomen — und nichts noumenon. Handlungen des Menschen als Begebenheit sind Naturnothwendigkeit, als Bestimmung seines Willens Spontaneität — so läßt sich beides vereinigen. Uebersinnlichen

Begriffen können wir nie objective Realitaet geben — blos negativ sie erkennen — Es ist überschwenglich transcendent — unsrer Vernunft sind hier nur Ideen möglich. Etwas übersinnliches was nicht transcendent ist, sind unsre freye Handlungen. — Moralische Gesetze, 5 unabhängig von jeder Triebfeder blos aus der reinen Vorstellung der Gesetzmäßigkeit — aus absoluter Spontaneität; daß so etwas wäre, daß in uns etwas übersinnliches — Freiheit — liegt, sagt uns blos das moralische Gesetz, — des immanenten Gebrauchs unsrer practischen Vernunft. (der glühende Ochse des Phalaris) — um zu 10 leben, sich nie des Lebens unwürdig machen. — Theoretisch die Möglichkeit erkennen kann schlechterdings niemand. (ultra poße nemo obligatus) Das moralische Gesetz gebietet, ich soll, also kann ich, — durch keine Erfahrung können wir dies beweisen. Die Persönlichkeit der Seele können wir betrachten: 1.) moralisch — 15 insofern dies Wesen einer Zurechnung (Imputation der Handlung) fähig, frei ist, — davon haben wir eben gehandelt. 2.) psychologisch. — Behalten wir wohl in unserm ganzen Leben Identität der Person? das ich ist intellectuel, dadurch verbindet der Mensch seine Zustände, also findet Identität statt, aber das was beharrlich 20 ist, das empirische Bewustseyn in der Zeit, kann der Mensch nicht nennen. Moralisch also ist die Identität gar nicht zu bezweifeln, aber (physisch) theoretisch kann man sie nicht annehmen, so wenig als im Fluß das Wasser immer das nemliche bleibt (Locke Versuch). / Die Ein(zeln)heit (unicitas — nicht Simplicitas, Einfachheit.) 156 25 gegen die welche 3 Seelen (animam vegetativam — z. B. Wachsen der Haare — animam sensitivam — Ursache der Handlungen nach dem arbitrio bruto, und animam rationalem, Vernunftgebrauch) annehmen; aber 3 Facultaeten geben ja nicht 3 Seelen, und das Ich bringt ohnedem alles zur Einheit. Die Frage läßt sich anders 30 nicht ausmachen. Der Mensch macht eine Einheit aus, und die Lebensprincipe in verschiednen Theilen können wir nicht Seelen nennen. —

59.

Spiritualität, Geist ist ein immateriales Wesen sofern es ohne 35 Körper denken kann (in Verbindung mit einem Körper — Seele) Die Spiritualität gehört zu den transcendenten Begriffen — Ideen —, kann nie Erkenntniß werden. Leben — Existenz der Vereinigung der Seele mit dem Körper. Wir können also keine Erfahrung anstellen

wodurch wir des Vermögens ohne Körper zu denken, inne werden könnten. —

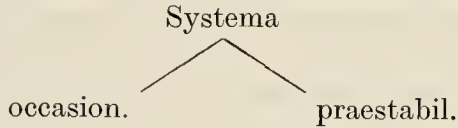
De origine In der Chemie unterscheidet man eine Materie, tanquam eductum (z. B. Pottasche Aschensalz ist Educt) — was vorher da war, und nur eine neue Form bekommen, tanquam productum, was vorher gar nicht da war. Entweder die menschliche Seele ist Educt — (ortus naturalis aut supernaturalis) (Creatianer — behaupten sie sei geschaffen — Supernaturalist hyperphysicus, sie komme von der Erschaffung her) — sie ist nur von einer andern Substanz abgeleitet, — dies ist der Praeexistential-satz. — Als Product der Eltern, Geschöpf der Eltern — dies System der Propagation ist:

- 1.) ex animabus parentum. 2.) ex corporibus parentum

1.) ortus animae per traducem 2.) hier liegt der Materialism zum Grunde. Man kann sich vorstellen, die menschlichen Seelen sind / 15
 157 von Anfang an geschaffen, und werden denn in praeexistirende Körper eingewickelt. Dies heißt das systema evolutionis. Die systemata der menschlichen Zeugung sind 1.) involutionis (der Einschachtelung) 2.) der Epigenesis, daß Menschen ganz neu hervorgebracht werden. Im ersten Fall ist der Mensch Educt, im 2ten Product; haben wir 20
 Ursach das System der Epigenesis anzunehmen, so nehmen wir den Menschen als Product an, — propagatio per traducem würde denn bei der Seele statt finden. Ist es möglich daß die Seele andre Substanzen hervorbringen könnte? — Dies ist gegen die ersten Grundsätze, denn Substanzen sind perdurabel — und müssen in dem Fall 25
 zusammengesetzt seyn — und die Seele ist einfache Substanz. Die Behauptung einer propagatio per traducem ist ungereimt, und hat nicht den geringsten Begriff der Möglichkeit. (Absonderung des einfachen läßt sich nicht wohl denken — es sind Spielwerke der tändelnden Vernunft.) Wir gehen jetzo weiter zum 30

commercio der Seele mit dem Körper. Der Anfang der Existenz des Menschen ist seine Geburth — die Fortdauer das Leben, das Ende der Tod. Vom Anfange haben wir eben gehandelt. Das Leben in dem commercium inter animam et corpus ist nun unser Object. Die Harmonia ist — in commercio reali, oder absque commercio. (commercium ideale — ohne nexum realem): Das System des idealen, und realen Einflusses — Die Heterogeneität zwischen den Wirkungen und Ursachen gab den Grund, den idealen 35

Einfluß anzunehmen — Wie kann eine Bewegung Ursach in Vorstellungen werden



5 / Es ist aber ganz falsch, daß die Wirkung mit der Ursach homogen 158
 seyn muß, denn eben darinn liegt der Begriff der Causalität daß
 durch etwas, etwas realiter verschiednes gesetzt wird. z. B.
 Berührung einer Saite und Ton. Das commercium zwischen Seele
 und Körper macht also keine Schwierigkeit.

15

60.

Die Körper als Körper können nicht auf die Seele wirken, weil
 hier keine Relation möglich ist. Die äußere Relation worinn ein
 Körper mit einer andern Substanz steht, läßt sich nur im Raum
 denken. Aber die Begriffe von Körper und Materie enthalten selbst
 15 lauter Relationen. Nur bei den innerlichen Veränderungen finden
 nicht bloß Relationen sondern Accidentien statt. Substanz — etwas
 beharrliches, — Körper, nur durch Relationen uns zu bestimmen
 möglich. Die Körper sind phenomena, ihr Substrat, — das intelligible
 noumenon, und dies ist es, welches Einfluß auf die Seele hat —
 20 erklären kann man dies nicht. — Der Ort der Seele ist da wo der
 Ort des Menschen ist. — Sie kann nie ihre äußere Relation im Raum
 wahrnehmen. Der Mensch ist beseelt — in ihm finden Wirkungen
 eines Lebensprincips statt. Seele im Körper heißt die Seele wirkt auf
 den Körper. Lokale Gegenwart ist bei ihr unmöglich (virtuale wohl —),
 25 denn sie müste in dem Fall Object des äußern Sinnes seyn — Ma-
 terie. In welchem Ort sitzt die Seele? Diese Frage ist ungereimt
 — wir können nur vom Substrat reden, und wir nehmen sie gleich
 für Object des äußern Sinnes an, sedes animi ist also absurd. Ob-
 gleich wir glauben im Kopf zu denken, so beweist dies nichts. Denken
 30 erfordert, damit harmonirende Bewegungen unsers Gehirns etc. /
 Wenn wir denken, so sprechen wir mit uns selbst. Weil das Gehirn 159
 die Wurzel der Nerven, also ungemein viel Einfluß auf unsre Emp-
 findungen und Vorstellungen hat, so fühlen wir hier die meisten
 Wirkungen unsers Denkens, dies setzt aber nicht die Seele ins Gehirn.

Cartesius setzte den Sitz der Seele in die glandula pinealis — Cerebraldrüse — im Gehirn, aber seitdem man sie mit Steingries angefüllt fand hörte diese Meinung auf — Nachher nahm man die Hirndrüse — cortex — corpus callosum — Man fand Menschen die Theile ihres Gehirns verloren, und doch leben blieben. Virtuale Gegenwart läßt sich also nur denken, — Wirkung auf den Körper. Tod — Aufhören der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Der Sitz der Seele als Phenomen ist im sensorio communi, dieses liegt im Gehirn, alle Empfindungen concentriren sich hier, weil hier alle Nerven verbunden sind. Zugleich ist es das Organon aller Bewegungen. Fast bei allen Handlungen des Gemüths ist der Körper mit im Spiel.

61.

Ende des commercii ist der Tod, wir kennen dies Aufhören nur durch das Zerstören des Körpers. Ist das Ende des Lebens des Menschen, auch das Ende alles dessen, was zu ihm gehört? Hört die Seele auf zu leben, nicht blos zu seyn — ? — Dies wäre die Fortdauer der Persönlichkeit. — Die 2te Aufgabe: Haben wir nur Ursach anzunehmen, daß die Seele nach dem Tode seyn werde, oder können wir die Nothwendigkeit beweisen. (vita futura verschieden von immortalitas.) Es ist nicht genug wenn wir beweisen daß einige wieder leben werden. / Können wir es nur nach dem göttlichen Rathschluß, und nicht nach Naturnothwendigkeit beweisen, so ist dies nicht genug. Erstlich können wir dies nicht wissen ohne Offenbarung, und zweitens folgt daraus nicht daß der künftige Zustand ewig seyn werde. Die Argumente wegen des künftigen Lebens sind folgende:

1° psychologische — aus der Physiologie — sie können nichts beweisen. Denn wir können nie die künftige Bewandniß der Seele ohne Körper erfahren. Denn Leben ist commercium wie können wir also ohne commercium erkennen?

2° metaphysische a priori — (was wir aus Gründen a priori erkennen, erkennen wir als nothwendig, dies bewiese also nicht blos Fortdauer, sondern Unsterblichkeit) hier beweisen wir entweder aus:

a. metaphysisch theoretischen Gründen, aus der Metaphysik der Natur

b. metaphysisch practischen Gründen, aus der Metaphysik der Sitten (Moral), diese sind: 1.) aus telologischen Gründen, reinen Naturzwecken, oder 2.) den Zwecken Gottes. Die Frage ist:

Ist das Leben dieses Subjects das Aufhören alles Lebens? Nimmt jemand dies an, so behauptet er, daß das Leben des Körpers bloß von der Materie abhängt, daß sie den Grund des Lebens der menschlichen Seele enthalte. Aber alle Materie ist leblos, mithin kann das
 5 Leben des Menschen nicht davon abhängen, sondern von einem andern Princip, dies kann nicht selbst Materie seyn. Hylozoismus ist die Meinung daß Materie Leben habe — dies ist der Tod aller Physik. Wenn ein Wesen, was nicht selbst Lebensprincip ist, an ein andres Lebensprincip geknüpft ist, so wird dies dadurch gehindert (ge-
 10 hemmt), und der Tod ist also vielmehr Beförderung der Thätigkeit (— Sklav an die Karre gefesselt — wird frey so bald er losgefesselt wird). — Alles dies dient zur Widerlegung des Materialismus. / Was die teleologischen Gründe betrifft, so haben wir hier: 161

1° metaphysisch cosmologisch teleologische — rein aus den Zwecken der Natur
 15

2° theologisch teleologische — aus den Zwecken Gottes. Die ersten gründen sich auf das Princip einer gewissen Zweckmäßigkeit, die überhaupt in der Natur angetroffen wird. Sie hat in kein Wesen Anlagen gelegt, die weiter gingen, als die Zwecke, so daß immer Proportion
 20 zwischen den Anlagen und dem Gebrauch bleibt. Wir haben erstaunliche Anlagen des Erkenntnißvermögens — Astronomie — noch weit erhabnere des Begehrungsvermögens — Moral. — Das Gebot der Pflicht — wo gar kein proportionirter Vortheil im Leben. Also muß der Zweck in einem andern Leben erreicht werden. —

25

62. Montag

Teleologia naturalis oder supernaturalis. Die erste giebt den Beweis aus den Anlagen des Menschen nach den Zwecken der Natur, die 2te giebt ihn aus den Zwecken Gottes; — diese können wir aber nicht ganz erkennen; weil er immer das Beste will — aber das
 30 erkennen wir nicht — und Gottes Weisheit kann kein Mensch fassen — der Beweis aus der Analogie des Menschen mit den organisirten Wesen der Natur ist also für uns der sicherste. Nichts ist umsonst — dies ist der Grundsatz — Die Zwecke der Organisation sollen in diesem Leben oder in einem zukünftigen erfüllt werden. Da von
 35 vielen Anlagen hier gar kein proportionirter Gebrauch möglich ist, so wäre es gegen das allgemeine Gesetz der Natur wenn sie umsonst in den Menschen gelegt wären, wenn er nicht in einem künftigen

162 Leben davon Gebrauch machen könnte. / Wir nehmen an (der Eng-
 länder Ferguson führt diesen Beweis), ein fremdes Wesen käme auf
 die Welt — und sähe einen Menschen nach seinen Naturanlagen —
 das Leben sey der Bemühung und Beschwerden nicht werth — doch
 haben wir große Triebfedern: Und wenn der Mensch es auf die 5
 höchste Spitze gebracht hat in Erkenntnißen — so sinken seine
 Gemüthskräfte — also ist das Leben gar in der Länge unsern
 Erkenntnißen nicht proportionirt; — die Erkenntniß vom vasten
 Weltgebäude — der wunderbaren Einrichtung der Natur — wo alles
 organisirt ist, gewährt uns mehr Vergnügen als irgend etwas — aber 10
 in diesem Leben erhalten solche Anlagen keinen Vorthail — also ein
 künftiges Leben — alle Menschen werden fort dauern; — wird diese
 Fortdauer ewig seyn? — (Kann der Mensch wenn er seinen Lohn
 oder seine Strafe erhalten hat, abgehn? —) Unsterblichkeit ist die
 Nothwendigkeit eines künftigen Lebens, aus der Naturbeschaffenheit 15
 des Menschen, (nicht blos aus ausserordentlichem Rathschluß) also
 werden alle Menschen künftig leben, weil es in ihrer Natur liegt —
 es wird ewig währen, denn, wenn es über dies Leben hinaus gehn
 muß, so habe ich nicht den mindesten Grund — warum dies Leben
 endigen sollte. Dieser eigentlich teleologische Beweis ist herrlich — 20
 Wir studiren mehr die menschliche Natur, lernen unsere eigne Würde
 besser kennen, — im Anschauen der Welten — Für sein eigen Wesen
 — nicht für uns selbst —, die Menschheit in unsrer Person bekommen
 wir Ehrfurcht. — audiatur et altera pars: Von denen die nicht mehr
 sind wissen wir nichts — die Zufälligkeit der Zeugungen, denn es 25
 kommt viel auf die Monachen an (Klöster) — aber alles dies beweiset
 163 nichts. Der beste Beweis / wäre der — unmittelbar aus der Natur
 des Menschen (nicht aus der Natur überhaupt). Zum künftigen
 Leben wird erfordert: 1.) Die Perdurabilität der Seele als Substanz
 2.) als lebenden Wesens — nach Vorstellungen — 3.) die Fortdauer 30
 ihrer Persönlichkeit. — Ohne das letzte kann man nicht sagen daß
 Menschen künftig als vernünftige Wesen existiren werden. — Memo-
 ria perdurabilis Verknüpfung beider Zustände, mit dem Bewustseyn
 der Identität des Subjects, ohne dies ist die Person todt. Nie kann
 bei uns die Psychologie Pnevmatologie werden, — das Leben des 35
 Geistes ohne Körper zeigen, sie ist nur negativ, — kann beweisen
 daß der Materialism auf die menschliche Seele nicht anwendbar sey
 (indem er allen Gesetzen eines möglichen Denkens widerspricht) wir
 können alle Einwürfe gegen die Behauptung eines künftigen Lebens

widerlegen, aber nur einen Beweis dafür führen, den moralisch-teleologischen. —

63.

Vom Uebergange ins künftige Leben, dies ist spirituell, oder *vita animalis*, erstere nennen wir eine andre Welt, denn der Raum macht aus allen Dingen nur eine einzige Welt; der Begriff vom geistigen Leben der Seele ist ganz Idee. Es läßt sich annehmen; und wenn wir aus dem thierischen Leben in ein reines geistiges Leben übergehn, so ist dies gar nicht im Raum zu suchen. (Swedenborg — nahm das *totum ideale* für *reale* an, unsichtbare Kirche) *vita animalis*, Leben, im *commercio* mit dem Körper; eine Verbindung, entweder 1.) mit demselben Körper, Palingenesie, a.) durch *corpuscula* die unzerstörbar bleiben, Evolution, b.) durch Resurrection — wenn derselbe Körper aufersteht, die das behaupteten sind Materialisten. / 2.) mit 164
 15 einem andern Körper — Metamorphose. Das System der Palingenesie der Evolution, nimmt durchaus die Seele materiell an — verklärter Körper ist nichts gesagt, er bleibt darum immer Körper. Die Theorie der Metamorphosis ist: 1.) formal, wo dieselbe Materie eine andre Form erhält, nemlich aus dem *corpusculo*, wie aus dem Kern, dies
 20 ist die metamorphosis der transformation. 2.) die metamorphosis der transmigration, metempsychosis, Seelen-Versetzung, Seelenwanderung, eine sehr alte Meinung bei den Indiern. Metempsychosisten müssen immer *letheum poculum* — den Becher der Vergeßenheit — annehmen, aber dies hilft nichts zur Besserung. Der Zustand der
 25 Seele nach dem Uebergange. Der Hypnopsychita nimmt einen Seelenschlaf an als Zwischenzustand. Die Seele ist sich bewusst, entweder in der Welt der Seeligen oder der Unseeligen — dies geht aufs moralische — Seeligkeit Zufriedenheit mit seiner Moralität, Glück-
 30 seeligkeit Zufriedenheit mit Gegenständen außer sich. Himmel das Maximum alles Guten in Ansehung des Wohlbefindens und der Würdigkeit — Hölle das Gegentheil — beides sind Ideale. Das Maximum kann beim Menschen nicht gegeben seyn — wir denken uns einen unendlichen Fortschritt im Guten. Dies ist alles was die Psychologia rationalis urtheilen kann, — es giebt einfaches Princip des
 35 Lebens, und der Materialism läßt sich widerlegen. Wir kommen nun zum letzten Kapitel der rationalen Psychologie: / *animae bruto-* 165
rum Kann das Leben Eigenschaft der Materie seyn? — Das Bewustseyn fehlt den Thieren ganz, ihre Handlungen geschehn nach Geset-

zen der Einbildungskraft, welche die Natur in sie gelegt hat — nach Analogie. Das Principle was als analogon rationis die Thiere lenkt nennt man Instinkt, das Vermögen ohne Bewustseyn Handlungen auszuüben, wozu die Menschen Bewustseyn bedürfen, Naturtrieb; sie lernen es nicht, und verstehn es doch, die Spinne arbeitet, sobald sie aus dem Ey gekroehen. Cartesius und Malebranche wollen den Thieren Seelen absprechen, letzterer aus theologischen Gründen, warum sollen sie leiden — da sie nichts verbroehen haben, aber dies ist ein schwaches Argument; es ist klar, daß wir nicht nöthig haben bei den Handlungen der Thiere Verstand anzunehmen, denn sie üben sie aus ohne Unterricht, die Natur hat den Trieb in sie gelegt. Das Subject der Representation in jedem lebenden Wesen ist etwas von der Materie verschiedenes, und die Thiere haben Seelen. Die Seele eines Thieres als anima bruti kann sich bis ins unendliche auswickeln, wachsen, aber immer nur sensitiv, nie bis zum vernünftigen Wesen. Derjenige der sich vorstellt, daß die Thierseele nur dem Grad, nicht der species nach von der menschlichen verschieden ist, irrt, denn das Bewustseyn wirkt totale Verschiedenheit, und Unmöglichkeit, daß bei dem Mangel desselben je eine Thierseele sich zur menschlichen aufschwingen kann, welches möglich wäre wenn sie blos dem Grad nach und nicht specifisch verschieden wären. —

II. Natürliche Theologie.

Dies ist es was der Metaphysik Intereße giebt — das Interesse der praetischen Vernunft, die blos speculative Erkenntniß hätte nie die großen Bemühungen zuwege gebracht — eine Metaphysik zu versuchen. Das moralische Interesse gründet sich auf den Gebraueh der Freiheit (der Causalitaet der Handlungen — die imputabel sind). Das Object des freyen Wesens ist das höchste Gut — summum bonum — das moralisch Gute — das physische Wohl mit der höchsten Würdigkeit. Weil der Mensch es nie in seinem Leben erreichen kann, und doch soll, so folgt daraus Nothwendigkeit eines künftigen Lebens, Unsterblichkeit. Nun frägt der Mensch nach einer Ursache des höchsten Guts; wir können sie nicht anders als auch zugleich als Urheber des Weltganzen uns denken, Gott. Also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind die Vorwürfe der Metaphysik. Metaphysik kann nie aufhören, denn immer muß dem Menschen seine

künftige Bestimmung wichtig seyn, das unbedingte — wozu wir nie in der Sinnenwelt gelangen können. In der Cosmologie betrachten wir als im Gegensatz der Natur, Freiheit, in der Psychologie Unsterblichkeit, — weil nun dies höchste Gut nur durch eine Ursach
 5 möglich ist — Theologie. Dies Wort läßt sich nicht gut übersetzen — Gotteslehre; — Gottesgelehrter. (Gelehrsamkeit ist Inbegriff historischer Erkenntniße als Wissenschaft, diese sind nicht möglich) Gotteswissenschaft klingt vermeßen. Sie ist Critik unserer Vernunft, in Rücksicht unsrer Begriffe von Gott — dies ist ihre Beschäftigung. /
 10 Sie gehört zur Metaphysik insofern sie rational ist, so kann man 167 theilen in Glaubens- und speculative Vernunfttheologie; die praktische ist Glaubenstheologie, aus einem gewissen moralischen Grunde. Gott: das erste Wesen als oberste Ursach von allen Dingen in der Natur — ens originarium; — ens summum; ens entium nimmt an
 15 daß nur ein Wesen sey — denn ist Monotheism zum voraus angenommen. Wir sagen also ens summum — Weltursache, Urwesen, summa intelligentia, Welturheber, hat er Willen, so hat er Verstand, als Weltherrscher nach moralischen Gesetzen summum bonum Als Ens summum Transcendental-Theologie. Als summa intelligentia
 20 Object der Physico-Theologie, als lebendiger Gott, — aus der Beschaffenheit der Welt, aus Zwecken, sofern die Welt vieles zufällige enthält, 1.) Gott als primus motor, als erster Beweger, 2.) Gott indem er zweckmäßige Formen gegeben, dies ist der teleologische, jenes (motor) der mechanische Beweis. Endlich die Moraltheologie,
 25 (theologische Moral — Unding, aus der Vernunft muß sie herrühren) aus Begriffen von Gott als summum bonum. Der welcher nur Transcendental-Theologie annimmt heißt Deist. Der welcher Physicotheologie annimmt Theist. Atheist der ein Ens originarium leugnet Er ist: 1.) skeptisch — des Zweifels Ohngöttereie, 2.) dogmatisch — Gottesläugnung. — Man verbindet mit der ersten Art gewöhnlich einen
 30 falschen Begriff — da es doch meistentheils nur das Geständniß der Bescheidenheit ist, es nicht fassen zu können.

/ 65. Freitag den 1sten März

168

Atheismus craßior — der ein Urwesen als Intelligenz ganz negirt;
 35 subtilior — der neben dem intelligenten Urwesen sich noch die Materie als Urwesen denkt. Theismus: 1.) Monotheism — 2.) Polytheism, und Pantheismus. Der Polytheist kann Dualist seyn —

nimmt er 2 Urwesen die im Widerspruch sind, an, so heißt er Manichäist, das eine Princip des Guten, das andre Princip des Bösen; der polytheismus vagus giebt gar keinen bestimmten Begriff. Vom Pantheism ist der Spinosism eine besondere Art, denn ich sage entweder alles ist Gott — das wäre Spinosism — oder das All ist Gott, das wäre eigentlicher Pantheism — es ist nur eine Substanz — Gott, welcher die Menschen inhaeriren. Der Pantheism ist also: 1.) Pantheism der Inhaerenz — das wäre spinosisch 2.) Pantheism des aggregats als viele Substanzen in Verknüpfung, also sehr verschieden vom vorigen.

Transcendentale Theologie.

Kein organon unsrer Vernunft, wodurch wir Erkenntniß erweitern, sondern ein cathareticon wodurch wir uns vor Irrthümern hüten. Der transcendente Begriff ist der eines entis originarii, was nicht derivativ ist, als necessarii, heißt sofern es als oberster Grund betrachtet wird ens summum, als Grund von allem — ens entium. — Dies ist eine Onto-Theologie die alles aus Begriffen ableitet, Cosmo-theologie wenn wir aus dem Daseyn von irgendetwas schließen daß auch irgendetwas nothwendiger Weise existire weil nicht lauter zufällige Dinge ohne zureichenden Grund möglich sind. / Dieser cosmo-theologische Beweis ist zwar nicht ontologisch weil wir vom Daseyn ausgehn, doch transcendental, weil der Schluß aus solchen Begriffen besteht. Rein ontologischer Beweis ist der aus bloßen Begriffen, aber daraus können wir nicht Daseyn schließen (Argumentum a contingentia nennt Leibnitz den cosmologischen Beweis.) denn jeder existential-Satz ist synthetisch, sagt mehr als in dem Begriff selbst enthalten ist. Der ontologische Beweis lautet so: Ein ens realißimum ist möglich, denn weil lauter realitäten sind, so ist kein Widerspruch darinn, und worinn kein Widerspruch ist, das ist möglich (ein $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ — der Begriff ist möglich, aber deswegen nicht die Sache). Angenommen es wäre möglich, so ist es deswegen noch nicht wirklich; das Daseyn ist kein pars constitutiva kein Predicat, sondern die einzige Bedingung unter der es möglich ist. Dessen Begriff das Daseyn in sich enthält, dessen Daseyn ist nothwendig. — Der Begriff eines entis realißimi ist: 1.) als Aggregat 2. als Grund — indem es den Grund von allem enthält, — oder indem es alle Predicate enthält, Innbegriff aller Realitäten, oder Grund von allen, ohne vielleicht selbst alle Predicate zu haben. Wir müssen uns

Gott als obersten Grund nicht als Aggregat denken. Widerspruch von Realitäten läßt sich in der reinen Vernunft gar nicht denken — aber wohl im Raum und Zeit als Phenomene. Jede Handlung der Vernunft Phenomen — Anthropomorphism wenn wir den Begriff von Gott nach
 5 Phenomenen bestimmen wollen, denn Gott ist das reinste noumenon — und alle Realitäten erkennen wir nicht. —

/ 66. Montag

170

Ens realiſimum ist ein Wesen in welchem alle Realitäten enthalten sind; — in concreto können wir nie bestimmen welche? Wir müssen
 10 es uns vorstellen als obersten Grund, nicht als Inbegriff (oder der ganze Begriff von Gott ist leer). Leibnitzens Schluß der oben erwähnt beweiset nicht einmal die Möglichkeit eines entis realiſimi. (metaphysice perfecti) Realitas, entitas — : Ein allervollkommenstes Wesen ist wirklich, denn wenn ihm dies Predicat mangelte, so würde ihm
 15 diese Vollkommenheit mangeln, es wäre also nicht ganz vollkommen, also existirt es — eben so könnte man beweisen daß es einen allergelehrtesten Menschen geben müße. — *πρωτον ψευδος* ist hier daß man das Daseyn für eine Vollkommenheit hält, da es doch bloß die Setzung (Position) des Dinges mit allen Bestimmungen (Determinationen) ist. Alle Existential-Sätze sind synthetisch — sie sagen
 20 mehr als in dem Begriff des Dinges enthalten ist. Den Begriff selbst erweitern sie nicht, sondern setzen über den Begriff das Seyn hinzu. Analytisch läßt sich also die Existenz nie darthun. Man hat aus Begriffen a priori mit dem Bewustseyn der Nothwendigkeit (apodictischer Gewisheit) das Daseyn Gottes beweisen wollen. Aber der Begriff von einem nothwendigen Wesen ist für die menschliche Vernunft unerreichbar. — Die logische Nothwendigkeit (der Urtheile) ist sehr verschieden von der realen (Nothwendigkeit der Dinge). Die absolute Nothwendigkeit des Satzes ist die Nothwendigkeit eines
 30 Dinges mit allen seinen Predicaten. Das Nichtseyn ist die Aufhebung des Wesens mit allen seine Predicaten. Der Begriff ist für uns ein unerreichbares Problem (ganz Idee) / Der *conceptus originarius* von Dingen 171 überhaupt ist nur denkbar als *conceptus entis realiſimi* (aus transcendentalen Begriffen) — Alle Begriffe von Negationen sind derivativ, die Realitäten müssen vorher vorhergehn, ihnen zum Grunde liegen.
 35 Mithin wird der Innbegriff von Realitäten als Magazin angesehen — (Vorstellung der Alten von einem Marmorblok, wovon die Formen

Negationen, die Materie Realität sey — es führt grade auf den Spinosism.)

Cosmologischer Beweis. Es existirt irgend ein Wesen — nemlich ich, wenn etwas existirt, so muß auch irgendetwas nothwendiger Weise existiren, denn das zufällige ist *causatum alterius*. Dies ist 5 das *argumentum a contingentia*, so nannte es Aristoteles. Es wird dadurch eingeräumt, daß ein nothwendiges Wesen (welches vorausgesetzt wird) *realißimum* sey, allein wenn nun dies *a priori* geschlossen werden kann, und der andre Begriff, daß ein *ens realißimum* zugleich *necessarium* sey, sich nicht *reciprociren* läßt, so muß der Begriff der 10 höchsten Realität weniger enthalten, als der eines *entis necessarii*, aber sobald dieser durchgängig determinirt ist, läßt es sich nicht denken — also müßte er sich *reciprociren* lassen — also liegt eine Contradiction darinn. Sobald das eine Argument untauglich ist, so ist es das andre gleichfalls. 15

67.

Wenn ein nothwendiges Wesen da ist, so ist es auch durchgängig determinirt, — als existirendes Wesen — also ist es *realißimum*, denn nur dies ist durchgängig durch seinen Begriff determinirt, aber 172 der Satz ist falsch, / der Begriff kann noch nicht die Predicate enthalten. Der Begriff eines *entis realißimi* ist *conceptus singularis*, 20 denn ein jedes Predicate ist Realität oder Negation, und wenn ein Ding durchgängig bestimmt ist, so ist es nur ein einiges, und daraus folgt auch die *Unitas* (bei der Einheit betrachte ich das Ding selbst, bei der Einzelheit, daß nur wenig von derselben Art sind) — 25

Transcendentale Eigenschaften Gottes als *entis originarii*, (in der Physicotheologie die Natureigenschaften in der Moral-Theologie die moralischen) Bestimmungen eines Wesens sofern ich von aller Causalität abstrahire. Gott als Substanz gegen die Pantheisten welche sagen, das Ganze sei die Substanz ihr *nexus* — (das formale der 30 Verbindung) — das All ist — Gott. Gott ist *substantia necessaria* (*contra atheistas*; als *ens originarium*) *immutabilis* (*contra anthropomorphistas*) — Veränderung einander entgegengesetzter Predicate in der Zeit — der Begriff von Gott ist nicht der eines Dinges (*noumeni*) was Daseyn in der Zeit hat. Der Begriff eines *realißimi* ist auch logisch 35 unveränderlich, *impassibilis* — das *ens originarium* leidet keinen Einfluß, ist unabhängig *omnisufficiens* allgenugsam, enthält mehr als der Begriff vom unendlichen — ein *ens entium unicum* — der Ur-

grund Unendlich — was größer ist als alle Zahl — Menge sofern ich sie als ein Ganzes denke — *infinitudo* — also immer nur relativ auf unser Unvermögen, aber der Begriff der *Omnisufficienz* ist positiv Gott reicht zu, der Urgrund von allem zu seyn — ist *ens entium* / Gott ist 133

5 Monas — einfach. Denn jedes zusammenhängende Wesen ist abhängig — also kann es nicht *compositum* seyn, mithin ist einfach. Die Immaterialität ist damit verbunden. Gott ist ewig wenn wir sein Daseyn als Größe vorstellen — eine Dauer ohne Grenzen. *duratio illimitata* heißt Ewigkeit (von Begriffen der Zeit muß man abstra-

10 hiren) Dadurch daß Gott die Dinge bestimmt, bestimmt er auch die Oerter: Allgegenwart — die Dependenz aller Dinge von Gott als Urheber ihres Daseyns und ihrer Dauer. Allmacht — *Ens extramundanum* (*contra animam mundi*) Gott kann nicht in der Welt, mithin auch nicht Seele der Welt seyn. *Extra spatium et tempus*. Die trans-

15 cendentale Theologie ist rational — (erst müssen wir aus reinen Begriffen gehn — die Vernunft muß wenigstens nicht widerstreiten können.) sie ist sehr eingeschränkt, aber äußerst nothwendig denn ohne sie können wir nie geoffenbarte Theologie annehmen. Als Theosophie muß man sie sich nie vorstellen. Sie dient dazu den Anthropo-

20 morphism zu widerlegen, denn leicht stellen wir uns Gott vor, als bestimmt wie ein Gegenstand der Sinne.

68.

Wer nur den transcendentalen Begriff von Gott statuiert heißt Deist. Er nimmt ihn für unerreichbares Erkenntniß an, unbegreif-

25 lich — *incomprehensibel* was wir nie in aller Absicht hinreichend erkennen können, — dies können wir von keinem Wesen / in der 174 Natur (es versteht sich von selbst — ungleich weniger von Gott) Natur Das innere Princip alles deßen, was zum Daseyn eines Dinges gehört, dies erkennen wir eigentlich von keinem Wesen also ist das

30 Predicat unbegreiflich noch viel zu gering für Gott, besser wäre: *imperscrutabel*, denn wir können uns von Gottes Natur gar keinen Begriff machen, der Erkenntniß wäre. Wie kann Gott gegenwärtig seyn, ohne im Raum zu seyn? Dies sind Begriffe die wir durch keine Erfahrung belegen, ihnen nie in *concreto* eine Bedeutung geben

35 können. — Wir denken uns die göttlichen Vollkommenheiten per *analogiam* (*eminentiam*, *excellentiam*, auch per *viam reductionis* — z. B. die Ewigkeit — wir lassen den Begriff der Zeit weg) Analogie —

Proportion — Gleichheit zweier Verhältniße, wie 1 zu 2, so 6 zu 12. Wenn wir uns nun Dinge in der Welt zu Dingen außer der Welt wie Dinge in der Welt unter sich vorstellen, so schließen wir per analogiam, auf göttliche Eigenschaften. So z. B. Wille (die Predicate von Dingen können ganz heterogen das Verhältniß demohngeachtet gleich seyn) 5
 z. B. — wie sich verhält die Hülfe eines Nothleidenden zur Barmherzigkeit des Wohlthäters, so das Glück der Menschen — zu dem Unbekannten — der göttlichen Barmherzigkeit. Wenn wir uns Gott als maximam intelligentiam vorstellen, so ist das auch nur per analogiam — denn unsern Verstand (das Vermögen zu denken — 10
 175 discursiver Vorstellungen) / können wir Gott nicht beilegen, daher schließen wir so wie sich z. B. ein Kunstwerk zum Künstler verhält, so verhält sich die Welt zu dem Unbekannten, was wir den höchsten Verstand nennen. Wenn wir nicht nach Verhältnißen sondern nach Aehnlichkeit mit menschlichen Eigenschaften auf die göttlichen 15
 schließen wollen, so gerathen wir in Anthropomorphism. In theoretischer Absicht kann uns die Erkenntniß per analogiam nichts helfen — aber wohl in practischer, als Grund der freyen sittlichen Handlungen. Infinitum metaphysicum est illimitatum, ohne Schranken — mathematicum, was größer ist, als alle Zahl, also im Verhältniß 20
 gegen eine Zahl also gleichartig — mithin ist es unter der göttlichen Würde ihn unendlich — immens zu nennen. Incommensurabel — (irrational wo kein bestimmtes Verhältniß) wo gar kein Maaß (Unvergleichbarkeit) statt findet. —

Physico-Theologie.

25

Einen lebendigen Gott als Intelligenz statuirt der Theist. Hier wird Gott als Weltursache angenommen. Also ist die Welt zufällig und diese Eigenschaft ist der Grund der Physico-Theologie. Zufälligkeiten die wir in der Welt wahrnehmen sind vorzüglich Bewegung und zweckmäßige Formen. Die Physico-Theologie stellt Gott als Intelligenz 30
 vor. Nur ein lebendes Wesen kann der erste Beweger seyn, was Vorstellungskraft hat — Verstand. — Dies war Aristoteles Schluß.

Aus der Zweckmäßigkeit der Formen schloßen Anaxagoras und Socrates auf die summa intelligentia den Verstand des Urwesens. 35

(Das Wesen dessen Existenz in der Zeit betrachtet wird kann nicht ens originarium seyn, — denn als erster Beweger müßte es in der Zeit existiren, in Zustände kommen, worinn es in der vorigen Zeit nicht war.) Aus der Zweckmäßigkeit der Formen wird eigentlich der Physico-theologische Beweis geführt. Nun ist die Frage: Handelte das Wesen nach Zwecken, oder suppeditiren wir bloß diesem Wesen wegen unsrer eingeschränkten Vorstellungskraft, Verstand? Nur aus uns selbst können wir diese Begriffe nehmen. Der Physicotheologische Beweis ist am meisten der menschlichen Natur angemessen, wir werden dadurch angetrieben, die Natur zu studieren. (Kunstweisheit, — Vermögen der Zwecke, welche in ihrer Species die vollkommensten sind — Reimarus natürliche Religion — im Gegensatz gegen die moralische Weisheit.) Die Nothwendigkeit daß dies die einzig mögliche Ursach sey, kann freilich der physico-theologische Beweis nicht darthun, aber subjectiv für uns können wir uns schlechterdings keinen andern Begriff machen. Wir verlangen von dem Wesen einen bestimmten Begriff, daß es das allervollkommenste sey, aus dem physicotheologischen Beweis können wir dies nicht anders schließen, als wenn die Welt die allervollkommenste ist, und dies können wir daraus nicht eher schließen als wenn wir den des vollkommensten Urhebers vorausgeschickt haben.

/ Moral-Theologie.

177

Aus theoretisch theologischen Begriffen kommen wir also nie zum Beweise, aber aus moralischen Zwecken erhalten wir diese Voraussetzung als practisch nothwendig. Um theoretisch dies zu erkennen haben wir lange nicht soviel Antrieb — es ist nicht nothwendig alles erklären zu können; aber wir müssen nothwendig handeln können nach unsrer Idee des höchsten Zwecks. Das Princip des moralischen Gesetzes ist schlechthin nothwendig zu erkennen. Eine Hypothese in theoretischer Absicht ist ganz zufällig, aber die Voraussetzung eines moralischen Wesens als Intelligenz ist in practischer Absicht nothwendig. Subjectiv hat der Mensch zum Zweck Glückseligkeit, objectiv die höchste Würdigkeit glücklich zu seyn, beides macht das summum bonum aus. Wenn der Mensch die Gesetze in sich hat, so ist die Möglichkeit gewiß. Die Pflicht hat der Mensch also in seiner Gewalt, aber die Glückseligkeit nicht. Nun denkt sich der Mensch ein moralisches Wesen welches sie proportionirt nach dem Verhalten den

Menschen geben kann. Also ist das Daseyn Gottes eine practisch nothwendige Hypothese in moralischer Absicht. Nur in Rücksicht unsres Verhaltens ist uns dieser Begriff unentbehrlich. —

70. Montag

Wir wollen jezt die Attribute die wir Gott beilegen, anführen — wir theilen sie in natürliche und moralische. Die Natur Gottes nannten die Scholastiker *natura naturans*, die Natur überhaupt *natura naturata*.

128

/ Natürliche Eigenschaften Gottes.

Der Anthropomorphism ist craßior, wenn wir Gott vorstellen als Mensch — subtilior, wenn wir ihm Bestimmungen der Phenomene beilegen. In Ansehung des Versuchs des Menschen die Göttliche Natur zu erkennen, ist der Anthropomorphism unschädlich — nemlich in Hinsicht aufs praktische (und durch den Purism erweitern wir unser theoretisches Erkenntniß ebenfalls nicht.) Sich von Gott schlechte Begriffe machen, ihm menschliche Fehler beilegen (Ehrgeitz, Selbstsucht) ist noch weit schädlicher und verwerflicher als der negative Atheism. Gottes Daseyn (in der Zeit) — In Gott ist keine Succession sagt der Autor (*aeternitas duratio illimitata, sempiternitas*, die Dauer sofern sie gleich ist aller Zeit.) Unbeschränkte Dauer die Ewigkeit — Gott ist nicht in der Zeit — hier ist immer Fluß, Einschränkung, Anfang und Verlaufen. Er ist Ursache der Erhaltung der Dinge in aller Zeit, — die Ursache dieses Phenomens der Zeit. In Beziehung auf Dinge einer möglichen Welt, *scientiae simplicis intelligentiae*. Das formale der Möglichkeit ist logisch, Mangel des Widerspruchs. Die reale Möglichkeit der Dinge stellen wir uns vor, als von Gott abgeleitet, weil alles nach Gottes Rathschluß existirt (als *ens entium*). Der Begriff des *entis realissimi* stellt Gott als Aggregat vor, als Innbegriff — aber so gerathen wir leicht auf den Spinozism. Das wirkliche ist 1.) *Scientia libera* einer gegenwärtigen, 2.) *Scientia media*, einer andern möglichen Welt (dies ist in der That nicht wirklich). / Alle Dinge in der Zeit gehören zu den *practeritis, praesentibus futuris*. — *Recordari*, sezt Gottes Existenz in der Zeit voraus. (*ανθρωποπαθῶς anthropopathos*) — Das Schwierigste: wie Gott die *futura* — *actiones liberas* voraus sehn kann. Aber weil Gott gar nicht in der Zeit existirt, läßt sich alles dies erklären, denn in

Ansehung Gottes, ist nichts vergangen, gegenwärtig oder künftig. Es macht nicht größere Schwierigkeit zu erkennen wie Gott die künftigen freyen Handlungen als wie er die gegenwärtigen erkennt, denn auch diese kann er nicht durch Receptivität erkennen; er wird
 5 nicht afficirt, bei ihm steckt es in seinem Bewustscyn alles dessen als Ursache — was Gegenwart oder Zukunft ist, ist bei Gott gleich; indeß wie sich dies mit der Freiheit conciliiren läßt, darinn liegt die Schwierigkeit.

71.

Wenn wir von einer Substanz sagen, daß sie noch eine Ursache habe so übersteigt dies unsre Begriffe; es wäre in der Substanz jede Thätigkeit *causatum alterius* — (die Handlungen der Seele wären göttliche Handlungen, die Substanzen *Accidentien*, die der Gottheit inhaeriren — also *Spinosism*) Die Begriffe von Substanz und Ursache sind solche
 15 denen wir in der Sinnenwelt keine Bedeutung geben können, denn hier betrifft Ursach und Wirkung blos *Accidentien* (die sich ändern) / Aus 180 nichts wird nichts — d. h. man muß eine Substanz voraussetzen — die Möglichkeit des Daseyns der lezten können wir aus reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) unmöglich darthun. Nur *per analogiam*
 20 verstehn wir es, daß Gott Urheber der Substanz sey, diesen synthetischen Satz können wir unmöglich beweisen als theoretisches Erkenntniß (der Begriff ist ganz transcendent — *Perdurabilität* der Substanz — etc.) aber wohl praktisch.

Moralische Eigenschaften Gottes

Weisheit — Beschaffenheit des Willens, setzt Verstand voraus, alle Objecte dem Endzwek (das höchste Gut) angemessen zu machen. Das höchste Gut besteht: im höchsten Glük der Creatur 2, ist es angemessen mit der Würdigkeit (moralischen Vollkommenheit) — Heiligkeit — als Gesetzgeber höchste moralische Vollkommenheit; Güte als
 30 Erhalter und Regierer; Gerechtigkeit als Richter. Seeligkeit völlige Zufriedenheit mit sich selbst (*acquiescentia in se ipso*) unabhängig von äußern Ursachen — *summus intellectus, summa complacentia et appetitio*, durch seine Zufriedenheit wird er Ursache etc. (man findet dies analogisch bei Menschen) Wollen — Bewustseyn
 35 der Zulänglichkeit — alles hervorzubringen. Gottes Wille ist frey, dies nothwendige Wesen können wir nicht beweisen — wir sehn es als

Urwesen an. Darinn besteht nun Freiheit daß man auch das Gegentheil, das Böse thun kann; bei Gott ist es weit leichter die Freiheit zu begreifen als beim Menschen denn er existirt nicht in der Zeit.

181

/ 72.

5

Gott ist kein Wesen in der Zeit, er hängt in keiner Rücksicht von der Naturnothwendigkeit ab. — Soviel vom fatalismo theologico — Voluntas dei antecedens und consequens, — Ersteres der Wille in Ansehung des Gegenstandes für sich, das zweite in Hinsicht auf seinen Unterschied von andern. Man muß sich diese Begriffe nie vorstellen als in der Zeit. Ein Mensch kann einen vorläufigen Willen haben, ehe er alle Gründe der Bestimmung seines Willens hat. Der Wille mit dem Bewustseyn des zureichenden Grundes heißt Rathschluß, decretum. Wir denken uns Gott als die personificirte Moralität. — Die justitia remuneratoria können wir Gott nicht beilegen. Wenn wir unsre künftige Seeligkeit nur vermöge seiner Gerechtigkeit erwarteten, so geschähe dies vermöge eines Rechtsgrundes — unsers Verdienstes wegen. Dies Wohlverhalten aber war auch ohne Belohnung schlechthin nothwendig. Die Uebereinstimmung der physischen Folgen mit den Handlungen des Subjects heißt Gerechtigkeit, sie kann nur punitiv gedacht werden, und unser künftiges Wohl erwarten wir von Gottes Güte. Justitia punitiva est: 1) pragmatica (exemplaris sive medicinalis oder correctiva), welche verhindert: ne peccatur, 2.) moralis — quoniam peccatur — heißt vindicativa. / Alle natürliche Uebel die aus dem Verbrechen kommen kann man auch Strafe nennen. Crimen laesae majestatis divinae giebt es entweder gar nicht, oder jede Uebertretung kann man so nennen. Denn diesen menschlichen Begriff — als wodurch das Ansehen des Oberhauptes vermindert wird — können wir auf Gott nicht anwenden. Dippelianism: Gott könne nicht beleidigt werden, also strafe er auch nicht. Teufel: eine Idee, als wenn ein Wesen möglich wäre, was an der bloßen Uebertretung Vergnügen fände; ein Maximum dessen Möglichkeit und Unmöglichkeit nicht dargethan werden kann. Der Autor nennt Billigkeit: impartialis justitia — diese Eigenschaft muß überhaupt Gerechtigkeit haben; Billigkeit — wenn wir etwas erwarten welches wir nach keinem Zwangsrecht verlangen können, Göttliche Billigkeit ist also nicht anständig, wir können Gott nie zwingen. Deus felix — setzt ein physisches Gut voraus, was nach der gewöhnlichen Ordnung sich nicht zuträgt. Schöpfung. Wir kön-

nen Gott vorstellen als *causa physica* — oder als Urheber (*Auctor*) durch freyen Willen, Urheber, nicht bloß Ursach. Der Ursprung der Welt von Gott als aus der Nothwendigkeit seiner Natur heißt — *per emanationem* (nicht Ausströmen, sondern bildlich). / Die Hervor- 183
 5 bringung der Welt *per voluntatem liberam*:

- 1.) als Weltschöpfer *creator*, Urheber der Substanz — *Materie*
- 2.) als Architekt, wenn die *Materie* kein *causatum alterius*, als Urheber der Form. Denn sind 2 Principien, Gott, und die *Materie*. Dies ist aber doch vom Manichäism verschieden, weil hier nur ein
 10 Princip lebt.

73. Freitag.

Es ist immer subtiler Atheism — denn wenn Gott von der *Materie* abhängt, so ist er nicht *ens originarium*. (*demiurgus* Schöpfer der *Materie*) *Creare*, aus nichts etwas hervorbringen ist nicht bestimmt,
 15 besser: Hervorbringung der Substanz. Wann hat Gott die Welt geschaffen? ist absurd, denn Zeit ist keine Sache an sich selbst — bloß *Phenomen*. Gott ist Schöpfer der Welt, als Sache an sich selbst, so wie sie uns erscheint, ist sie Geschöpf unsrer Sinnlichkeit. Dinge in der Zeit können wir nie als ein gegebenes Ganze betrachten, bloß durch
 20 unsre Zusammensetzung wird es gegeben. (Hätte Gott in der Zeit geschaffen — so kommen wir auf lauter Absurditäten, verfloßne Ewigkeiten) Ein Ding in der Welt kann nicht Schöpfer, nur *Creatur* seyn, denn es steht im *commercio*, *influxu mutuo* mit andern, ist also abhängig von ihnen. Also ist ein *ens extramundanum* Weltschöpfer.
 25 Er ist Urheber der besten Welt, dies lehrt uns nicht die gegenwärtige, auch keine Erfahrung, nur *a priori* — denn / sonst wäre sein Wille 184 nicht der beste, als er die Welt hervorbrachte. Ist Gott Urheber des Uebels: das metaphysische ist bloß Mangel des Bösen? (Es ist wohl *malum privationis*, nicht bloß *defectus*, denn das ist nicht bloßer
 30 Mangel, was einem positiven entgegensteht). Nein — aber er kann Ursache desjenigen physischen, welches Mangel ist, seyn — und wegen unsrer *Moralität*, nach unsrer Würdigkeit mit uns stimmt. Zweck — Object des Willens, Endzweck, das was jemand unmittelbar will, Mittel, was jemand zu einem andern Zwecke will. Der Endzweck
 35 Gottes: das höchste Gut. Von diesem können wir keinen Grund mehr fragen. Davon ist verschieden — Triebfeder welche gar nicht bei Gott statt findet, denn er hängt von nichts äußerem, von keinem Interesse ab — (hier muß man ganz vom Menschen abstrahiren —) In seiner

Omnisufficienz liegt die Causalität der Hervorbringung des Guten. Die wahre Gottesfurcht und Ehre ist Achtung und Befolgung seiner Gebote — alles dies läuft auf den Begriff des höchsten Guts hinaus. Erhaltung eine Substanz die nur durch Thätigkeit einer andern existirt, kann auch nur dadurch fortdauern. Doch der Ausdruck: 5
continua creatio ist ungereimt, denn Schöpfung ist Anfang, und continuirlicher Anfang widerspricht sich. *Intima praesentia*, die innigste
 185 Gegenwart, Ursach von allem. / Die Form kann durch die Schöpfung selbst fortdauern, allein die Veränderung der Form hängt von der göttlichen Regierung und Gubernation ab. Hier können wir uns 10
 denken: Direction bestimmen des Laufs und *concursum*, — als Uebereinstimmung mit seinen Zwecken — Vorsehung — Providenz wird angesehen als Bestimmung gleich im Anfange —; in der Fortdauer heißt es Gubernation — allgemeine Regeln enthält die Direction. 15
 Ist Vorsehung allgemein oder speciell? Alles in der Welt steht unter der ordentlichen und außerordentlichen Providenz, dies wissen wir im allgemeinen. Vermeßenheit wäre es im einzelnen Fall dies zu bestimmen. (Hoher Werth der Aufrichtigkeit) Ein freyes Wesen — *causatum alterius*? wir können uns davon keinen Begriff machen. Gott concurrirt zum moralischen. *Praedestination* — unbedingter Rathschluß, 20
Decretum absolutum. In Ansehung der Natur findet dies statt. Ist der göttliche Wille Ursach der freyen Handlungen? — Nein, das läßt sich nicht sagen (war oben erwähnt). Noch weniger ein *absolutum decretum* in Hinsicht auf das künftige Wohl der Menschen, denn dies hängt ganz von der Moralität ab, von ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn. 25

Ende von
 Kants Metaphysik den 15ten Merz
 1793.

Beilage

/ Ontologie

kritisch bearbeitet.

Alles kömmt auf die Frage an: Wie sind synthetische Sätze a priori
5 möglich? — Synthetische Sätze sind erweiternd, — wie kann man im
Begriff mehr denken, als darinn enthalten ist? — Erkenntniß-
vermögen ist:

1^o Vermögen der Anschauungen — ist Receptivitaet, paßiv —
Sinnlichkeit

10 2^o Vermögen zu Denken, ist Spontaneitaet — Verstand.

Kritik der reinen Vernunft ist Propaedeutie zur transcendental
Philosophie.

Transcendentale Logik.

— Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntniß. — Sie
15 betrifft blos die Form des Denkens. Begriffe sind Predikate zu mög-
lichen Urtheilen. Auf den Funktionen der letztern beruht also vorzüg-
lich unser Denken, denn alle Verstandesbegriffe correspondiren diesen
Kategorien (Elementarbegriffen) und der ganze Umfang des Denkens
reducirt sich darauf. Sie geben nur denn Erkenntniß, wenn sie auf
20 Anschauung angewandt werden. Wir haben 2 reine Anschauungen—
Raum und Zeit. Raum ist das, was die Verhältnisse der Dinge mög-
lich macht. Zeit: Verbinden des Mannigfaltigen der Vorstellungen des
innern Sinns. (Ein Gegenstand ist Empfindung.) setzt ein Seyn vor-
aus. Beide sind nicht Dinge an sich selbst. — Raum ist kein / Gegen- 2
25 stand der Erfahrung sondern a priori; — er ist kein Verstandes-
begriff, sondern reine Anschauung die Form wie das Subject an-
schaut. Zeit Form der innern, Raum Form der äußern Anschauung.
Beide sind unendlich. — Raum und Zeit können nicht wahrgenommen
werden, nur die Gegenstände in Raum und Zeit.

30

Transcendentale Aesthetik

Ein sinnlicher Intuitus enthält die Form von der Vorstellung des
Subjects — aber nicht die Qualität des Objects — Erscheinung (nur

als *phenomena* erkennen wir die Dinge — nicht als *noumena*). — ist sehr verschieden vom Schein, da man etwas *subjectives* fälschlich für *objectiv* hält. Anschauungen *a priori* auf Object sind unmöglich. Wir sind uns selbst Erscheinung. — Das Denken, die intellektuelle Apperception ist nemlich Spontaneität, die empirische — 5 Receptivität, wird *afficirt*; und dies kann ja auch von uns selbst geschehn Immer ist das Bilden der Vorstellung ein *afficiren* aufs Subject. — Wir sind also zugleich *Phenomen* und *Noumen* (äußerst wichtig den Begriff der Freiheit aufzulösen). — Synthetische Erkenntniße *a priori* können nur als Grundsätze möglicher Erfahrungen gedacht werden, — durch reine Anschauung, Raum und Zeit. Grundsätze: 1^o Alle Gegenstände in Raum und Zeit haben extensive Größe, ist das axiom der Anschauung. 2^o Alle Gegenstände der sinnlichen Anschauungen haben intensive Größe, — 3 Grad. (*Prolepsis*). Ontologische Principe: 1.) der *Perdurabilitaet* / 15 der Substanz, ist das Princip der Möglichkeit von Gegenständen überhaupt. 2.) der Causalität, ist das Princip der *Succeßion* der Vorstellungen — der Zeit nach. 3.) des *commercii*, ist das der Möglichkeit der *Simultaneitaet* der Vorstellungen. — Dies sind die Sätze welche aus reinen Begriffen *a priori* folgen. — 20

VII

Metaphysik K₂

1. Metaphysik K₂

Prolegomena Ontologie Kosmologie

empirische Psychologie

Auszüge Heinze

/ . . Zuerst wird . . . gegenüber der alten Eintheilung von Philosophie in Logik, Physik und Ethik als die richtigere betont die in formale, die Logik, und materiale, welche letztere zum Object Natur und Freiheit haben soll. Alle Erkenntnisse gehen auf Principle. Gründen diese
 5 sich auf das, was zum Dasein der Dinge gehört, so sind es Gesetze. Die Lehre von den Gesetzen der Natur ist die Physik, von den Gesetzen der Freiheit die Sittenlehre. *Es folgt bald die Definition der Philosophie gleich der in L_2 : System der Vernunft Erkenntnisse nach Begriffen, hierauf die von der in L_2 : abweichende der Metaphysik als:*
 10 reine philosophische Vernunftwissenschaft auf die Gegenstände unserer Erkenntnis bezogen, obgleich das Uebersinnliche die Philosophie veranlasst haben soll, eine solche Wissenschaft aufzustellen. Hier finden sich die bemerkenswerthen Aeusserungen: Gott, Freiheit Unsterblichkeit machten ein Ganzes aus. Gott sei der Urgrund, Freiheit der
 15 Grund und die Möglichkeit, unter moralischen Gesetzen zu stehen; verbinde man nun beides und sage: der Mensch ist unter moralischen Gesetzen durch den Willen des Urgrundes, so folge, dass er unsterblich sei.

Es folgen dann Erklärungen über Kritik, über transcendental und
 20 *Transcendentalphilosophie, woran sich eine sehr kurze Beantwortung der Frage knüpft, ob Begriffe uns angeboren, oder ob sie erworben seien: Sind die conceptus connati oder acquisiti? Plato behauptet das Erste, Aristoteles sagt: nil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu. Wäre dies so gäbe es keine Eintheilung der Erkenntnisse in solche a*
 25 *priori und posteriori. Sie sind allerdings / erworben, aber nicht durch die Sinne. Jeder Begriff wird gemacht; denn er ist eine Handlung des Denkens, das Denken aber ist eine Operation des Verstandes. Wir fangen zwar von der Erfahrung in unserm Denken an, die Erfahrung giebt uns die Veranlassung zum Denken, und der Verstand, d. i. das*
 30 *Vermögen, Vorstellungen über Gegenstände der Erfahrung zu verknüpfen, ist nur unter der Bedingung der Erfahrung möglich. Wir könnten uns der Begriffe a priori nie bewusst sein, wenn wir nicht Gelegenheit hätten, sie auf Gegenstände der Erfahrung anzuwenden. Bei Gelegenheit der Erfahrung wenden wir das Vermögen der Er-*
 35 *kenntnisse a priori an.*

KANT spricht später über Rationalismus, den er logisch nennt, wenn er in allgemeinen Begriffen besteht, die wir durch unsern eigenen Verstandesgebrauch erworben haben. Der Methode nach soll der Rationalismus in dogmatischen und kritischen getheilt werden. Ersterer ist die Voraussetzung, dass wir zu Erkenntnissen a priori gelangen können, ohne dass wir nöthig haben, unser Verstandesvermögen zu untersuchen. Es ist aber sehr natürlich zu fragen, wie ist es möglich, dass der Verstand Begriffe a priori erkennen könne? Und doch ist die kritische Methode des Rationalismus gar nicht befolgt worden. . . . 5

*Von der Ontologie, auf die KANT zum Schlusse der Einleitung übergeht, sagt er, sie trage blos solche Begriffe vor, die sich auf Gegenstände der Erfahrung bezögen, wenn es auch die Vernunft versuche, sich noch solche Begriffe zu machen, von denen kein Gegenstand der Erfahrung statfinde. Jede Vorstellung mache nur dann eine Erkenntniss aus, wenn man sich bewusst sei, dass diesem Begriffe wirklich ein Gegenstand correspondiere. Ontologie enthalte die Principien zum immanenten Gebrauche der Vernunft. Mit diesem Satze schliessen die Prolegomena, in die auch manche philosophiegeschichtliche und kritische Bemerkungen eingeflochten sind, von denen ich nur die erwähnen will, dass KANT als Vertreter des Systems der prästabilierten Harmonie neben LEIBNIZ auch PLATON nennt, und dass er als Grund des Eleatischen irrigen Satzes: *sensibilium non datur scientia*, die Verwechslung von Erscheinungen mit Schein ansieht.* 10 5 15 20

He
594

/ 1. Ontologie.

*Während in L_1 und in L_2 alle einzelnen Abschnitte in der Ontologie Ueberschriften haben, wenn auch nicht stets ganz bezeichnende, ist dies in K_2 nicht in derselben Weise der Fall; doch hat dieses seinen Grund wohl darin, dass eine ganz andere Eintheilung in K_2 als in den früheren Vorlesungen getroffen wird. Der Autor ist nicht gar häufig erwähnt, und wenn es geschieht, so wird er leicht schärfer, als das früher der Fall war, getadelt, z. B. wird seine Bestimmung des *contactus als immediata praesentia mutua* geradezu ungereimt genannt. An einem andern Orte heisst es: Wer den Raum und die Zeit anders definiere als KANT, definiere sie a priori wie der Autor und verstehe nichts davon. — Viel häufiger als früher bringt KANT hier lateinische, grossen Theils scholastische, Formeln und Definitionen, die BAUMGARTEN nicht gebraucht hat; das Ganze macht dadurch einen schulmässigen Eindruck.* 25 30 35

Zuerst giebt K₂ an, wovon die Ontologie handelt und wie sie dazu kommt, auch Raum und Zeit mit hineinzuziehen. Sie ist der Inbegriff aller Principle des reinen Denkens oder aller Vorstellungen, sofern sie Gründe ausmachen. Die Principle des Denkens sind Begriffe und

5 Urtheile: Wir werden von reinen Anschauungen reden, aber blos in Opposition mit reinen Begriffen. Abweichend von L₁, aber ähnlich wie L₂, geht K₂ sogleich im Anfang auf den höchsten oder allgemeinsten Begriff überhaupt ein, der nicht das Etwas, sondern der eines Gegenstandes sei, wobei auch das Mögliche und Unmögliche berührt wird, obwohl

10 diese Begriffe ja erst nach der bald zu besprechenden hier eingehaltenen Ordnung später kommen müssten. Nihil und aliquid werden dann behandelt, wobei vier Arten des nihil gerade so wie in der Kritik d. r. V., freilich dort im Gegensatz zu den Vorlesungen, am Schluss der transcenden[talen] Analytik unterschieden werden: neben dem nihil logicum oder

15 negativum, dem privativum, drittens dem conceptus inanis, dem zwar ein Object correspondieren wird, dem man aber keine correspondierende Anschauung geben kann, ist das vierte nihil das, dem wohl zwar eine Anschauung, aber keine empirische Anschauung, d. i. keine Anschauung eines existierenden Dinges correspondiert, z. B. der Raum.

20 Ihm correspondiert zwar eine Anschauung (denn ich kann sagen, er hat drei Dimensionen), aber keine empirische. Dies nihil ist nicht sowohl material als formal.

Wie in L₂ schliesst sich sogleich der Satz des Widerspruchs an als das principium constitutivum aller analytischen Sätze. Von dem Satze:

25 Was sich nicht widerspricht, ist nicht unmöglich, heisst es: Es ist ein ungeheurer Satz, der der Grund von allen Träumereien und Schwärmereien ist. Was sich nicht widerspricht, davon kann der Gedanke (Begriff) möglich sein; man kann aber nicht sagen, dass das Object möglich ist, z. B. die unsichtbare Kirche. Dass die tugendhaften

30 Menschenseelen in einer uns unbekannten Gemeinschaft sind, ohne an Raumbedingungen gebunden zu sein, hiervon ist der Gedanke möglich, ich kann aber doch davon nicht auf die Sache schliessen, dass sie da sei. Er ist also ein conceptus inanis. . . .

Es folgt dann, wie in L₂, die Unterscheidung zwischen analytischen

35 und synthetischen Urtheilen, und die übliche Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori wird gestellt. Diese Urtheile sollen nur dann möglich sein, wenn eine Anschauung a priori stattfindet, aus der man die Begriffe nimmt, die dem Object gegeben werden, ohne dass sie in ihm enthalten sind. Ausser diesen reinen

Anschaunungen kommen dann noch die reinen Verstandesbegriffe hinzu.

He
596 *Die Erörterungen über Raum und Zeit, z. Th. unter der Ueberschrift: Eigenschaften des Raumes und der Zeit, bringen nichts / besonders Neues und schärfen in wiederholter Weise ein, dass Raum und Zeit nur Formen unserer Anschauung seien, nicht Substanzen, auch keine Relationen oder Eigenschaften der Dinge, ebensowenig Erfahrungsbegriffe, oder Gegenstände der Empfindung. Falsch deuten könnte man Äußerungen KANTS, wie die, dass die Form der Sinnlichkeit vor allen Objecten der Sinne vorhergehe, oder dass die Form der sinnlichen Anschauung eher sei als die äußeren Gegenstände, daher auch übrig bleibe, wenn man alle Dinge weglasse. Doch sind diese nur als ungenaue Ausdrucksweisen zu betrachten.* 5 10

Als unendlich sollen Raum und Zeit vorgestellt werden, weil ich mir nur die verschiedenen Räume und Zeiten, wenn ich sie auch noch so gross denke, durch Limitation vorstelle, und weil alle noch so grossen Räume und Zeiten nur Theile eines noch grösseren Raumes und einer noch grösseren Zeit seien. 15

Bei Gelegenheit der Erscheinungen als Gegenstände der sinnlichen Vorstellung spricht KANT auch von den Farben: sie sind hiernach nicht in den Dingen selbst, obgleich ein Grund da sei, warum ich gerade von dieser Farbe afficiert werde; also seien Farben blos Formen der Dinge, insofern und wie sie mir erscheinen, nicht Formen des Objects, sondern des Subjects. Farben und Töne sind blos empirische Formen der Erscheinungen: denn wir können sie uns nicht a priori denken. 20 25

Nachdem die Unterscheidung zwischen Phänomena und Noumena vorgekommen ist, finden wir eine solche freilich nicht recht verständliche, zwischen Erscheinungen in physischem Verstande in Ansehung eines Sinnes und transcendentalen Erscheinungen, und als Beispiel die Luft angegeben, die selbst eine Erscheinung sei, die wir, erkannten wir sie ganz, als eine ausgestreckte Flüssigkeit erkennen würden. 30

He
597 *Erwähnenswerth ist, was weiterhin KANT über Apperception und deren verschiedene Arten angiebt: Ich selbst, sofern ich ein Gegenstand des innern Sinnes bin, erkenne mich nur als Phänomen und / nicht, wie ich an mir selbst bin. Dieser Satz findet den meisten Widerspruch; aber wir müssen uns eine intellectuelle Apperception und zweitens eine empirische Apperception vorstellen. Bei allem Denken ist die Apperception rein, denn es ist ein actus der reinen Spontaneität. Jede Anschauung der Sinne ist Receptivität. Wenn ich mir mittelst* 35

meines innern Sinnes bewusst bin, so ist dies empirische Apperception (hier muss ich mir selbst gegeben sein), aber ich bin mir dadurch gar nicht meiner Thätigkeit bewusst, sondern durch die intellectuelle Apperception geschieht das. Ich bin mir also ein Gegenstand meiner
 5 Anschauung. Dieses und wie ich von mir selbst afficiert werde, lässt sich schwer erklären. Alle Auffassung der Gegenstände der Sinne ist eine Handlung des Gemüths, wodurch der Mensch sich selbst afficiert. Die Wirkung gehört hier zur Receptivität, aber die Handlung selbst zur Spontaneität. Dieses Bilden des Objects in meine Vorstellungskraft
 10 ist ein Afficieren des Subjects. Beim Denken stellen wir uns durchs intellectuelle Bewusstsein vor, aber durchs blosser intellectuelle Bewusstsein (durchs Ich) erkenne ich mich gar nicht. Durchs intellectuelle Bewusstsein weiss ich weiter nichts, als dass ich es bin, der diese Actus des Verstandes macht, lasse ich diese weg, so weiss ich weiter
 15 gar nichts, was ich bin, ich behalte also das blosser Ich übrig. — Ein denkendes Wesen kann sich also selbst als Gegenstand der Anschauung vorstellen, und das denkende Subject muss sich als Phänomen von sich selbst als Noumenon unterscheiden, und hierauf beruht die ganze Lehre von der Freiheit.

20 *Nachdem Raum und Zeit abgehandelt sind, und was damit zusammenhängt, folgt die transcendente Logik, auch mit dieser Ueberschrift, welche davon abstrahieren soll, ob die Sätze Erfahrungs- oder Vernunftsätze sind, ob ihre Sätze eine reine oder eine empirische Form haben, weil sie von allen Objecten abstrahieren. Urtheile und Kategorien werden*
 25 *ohne besondere Abweichung von der sonstigen Lehre KANTS aufgeführt. Die Kategorien werden späterhin, allerdings auf dem Rande, bezeichnet als realisierte logische Functionen. Die Quantität geht wie in der Kritik der r. V. der Qualität voraus. | Bei den particulären Urtheilen*
heisst es: particularia, besser pluralia, denn es setzt eine Ausnahme vom
 30 *vorigen und ersteren (einzelne) voraus, dass mehr als eins von einer Art da sind. Bei der Limitation findet sich ein Beispiel: Schatten ist nicht Realität, auch nicht Negation, sondern Limitation, eine durch Licht begrenzte Finsterniss. Die zwölf reinen Verstandesbegriffe sollen dann alle Prädicamente der Dinge ausmachen und so die Elemente der*
 35 *Transcendentalphilosophie enthalten; betont wird dabei nachdrücklich, dass sie für sich, wenn sie nicht auf Anschauungen bezogen werden, keine Erkenntniss geben. Dass Vieles zusammen Eins sein soll, sei leicht gesagt, aber nicht gedacht. Nehme man aber einen Begriff im Raum, so könne man gleich den Begriff der Localität applicieren, also eine Er-*

kenntniss bekommen. Als Beispiel wird das Jahr als Einheit vieler Unterabtheilungen aus der Zeit genommen. Dass der Begriff eines Dinges schon ein Sein oder Nichtsein enthalten soll, scheint sich ganz zu widersprechen; nehme ich aber Objecte der Sinne, z. B. Licht und Schatten, so bekomme ich gleich Erkenntniss. Ferner der Begriff von Substanz, d. h. das für sich besteht, ohne einem andern zu inhärieren, und der Begriff von Accidens ist ebenso unbegreiflich, einzusehen, dass sie realiter stattfinden. Ebenso wie etwas Ursache sein kann, lässt sich aus dem Begriffe allein nicht verstehen. Ferner, dass ein Ding in andere wirke, z. B. dass, weil ein Anderer spricht, ich leiden muss, ist ebensowenig einzusehen. 5 10

Im weitem Verlauf dieser Vorlesungen hat sich KANT an eine andere Ordnung, als in den früheren, gehalten, indem er hier den Versuch macht, die Ontologie nach der Reihenfolge der Kategorien vorzutragen, eine Lehrweise, die er zwar in seinen kritischen Schriften schon beschrieben, aber nicht selbst angewandt hatte, da er dort nicht ein System der transcendentalen Philosophie geben wollte, sondern es nur zu deren Behuf mit der Kritik der Vernunft zu thun hatte. . . . 15

He 599 | In K_2 giebt er nun das, wozu er den Plan in der Kritik d. r. V. und in den Prolegomenen angedeutet hatte, in Ausführung, wobei freilich im Einzelnen nicht strenge Ordnung, noch weniger Vollständigkeit, Abgeschlossenheit, Genauigkeit im Ausdruck gewahrt sind. Wenn KANT auch schon früher bei manchen Begriffen der Ontologie die Kategorien, unter die sie gehörten, bezeichnet hatte, so ist doch der vorliegende Versuch schon vom historischen Standpunkt aus besonderer Beachtung werth, . . . 20 25

He 600 Nachdem KANT angegeben hat, dass aus der Vereinigung der Prädicamente oder eines reinen Verstandesbegriffs mit der reinen Anschauung die Prädicabilien entstehen, . . . sagt er, dass er nun im Ganzen der Ontologie die Kategorien nach der Ordnung vortragen werde. Er fängt aus der mathematischen Classe mit der Ordnung der 30

Quantität

an, und zwar hier mit der Einheit.

Er behandelt da zunächst den alten Satz: Quodlibet ens est transcendentaliter unum, verum et bonum, und hält sich dabei am längsten bei der Vollkommenheit auf, wobei er z. B. bemerkt, jedes Ding sei für sich vollkommen, metaphysisch aber betrachtet, d. h. in Rücksicht auf andere Dinge, seien alle Dinge unvollkommen, hätten nicht Alles in sich, was 35

sie haben könnten, ausser dem *ens realissimum*. Der Begriff eines solchen sei ein Verstandesbegriff, sei ein *conceptus singularis*, komme also nur einem Dinge zu.

Es folgen die Begriffe der Zahl, der *multitudo*, des Maasses, des
 5 Unendlichen, welcher letzte mit dem Begriff der Grösse nicht einerlei sein soll. Ersterer bestimme gar nicht, wie gross etwas sei, der Begriff des *maximi* determiniere aber die Quantität. Der Begriff des Unendlichen zeige, dass mein Quantum grösser sei als mein Vermögen, zu messen. Gott ist das unendliche Wesen, sage daher nicht so viel, als Gott ist
 10 das grösste Wesen.

Dann werden die Unterschiede zwischen *infinitum* und *illimitatum*, zwischen *infinitum* und *indefinitum*, zwischen *quantum rationale* und *quantum irrationale* behandelt. Es folgt hierauf die Allheit. Von einem *quanto noumeno* kann man sich ein maximum denken, das alle Realitäten vereinigt, und das ist Gott. In ihm ist Allheit. — Der Begriff
 15 des *maximi* sagt nicht soviel als *omnitudo*. Es kann / die grösste Realität in einem Wesen angetroffen werden und doch nicht alle Realität. Sehr oft passen auch Realitäten in einem Dinge nicht zusammen, z. B. Instinct und Vernunft. Der Begriff vom All ist ein bestimmter reiner
 20 Verstandesbegriff. Das All der Realitäten in einem Wesen oder der Begriff von der absoluten Totalität ist der höchste Begriff, den man fassen kann. Zuletzt in diesem Abschnitt über die Quantität kommt KANT auf *minimum* und *maximum*, auf *magnitudo* und *parvitas*. Das schlechthin Grosse soll das Erhabene sein, wo unsere Fassungskraft
 25 bis an ihre Grenzen angespannt werde. Das gehöre aber zur Aesthetik.

Es folgen die Kategorien der

Qualität.

Von der Limitation heisst es, sie enthalte Realität und Negation zusammen, ein Sein afficiert durch ein Nichtsein. Licht, Wärme, sei etwas
 30 Positives, Schatten sei das Positive und Negative verbunden, ein Raum, worin kein Licht sei, der aber durch Licht begrenzt sei. Der Mensch hat Kenntnisse, sei Realität, er ist unwissend, Negation, er ist eingeschränkt in seinem Wissen, er weiss Manches und Manches nicht, Limitation. Der Realität entspreche der Begriff der Quantität als Empfindung, Realität sei daher das Empfindbare, wolle man Realität haben, so
 35 müsse man ein Object der Sinne nehmen. Extensive und intensive Grösse werden von einander unterschieden, die letztere ist der Grad. Alles Empfindbare ist in Raum und Zeit, es ist der Gegenstand der

Wahrnehmung. Bewusstsein eines Gegenstandes der Empfindung heisst Wahrnehmung: Diese ist eine Anschauung mit Empfindung begleitet. Alle Realität, d. h. alles Reale in unserer Sinnesvorstellung hat einen Grad, d. h. jede Realität als Phänomenon muss so angesehen werden, als könne sie in der Zeit in nichts verschwinden und aus nichts entspringen, so ists mit der Schwere und mit jeder Empfindung, und das soll das Gesetz der Continuität sein. Eine solche Grösse ist nicht durch Zusammen-
setzung der Theile herauszubringen. Es kann in Einem oder durch / Eins
vieles gesetzt werden. Ersteres ist die extensive, letzteres die intensive
Grösse. — Wärme ist Grad der Empfindung, ist Einheit des Fühl-
baren. Es giebt nur immer kleinere Grade, der kleinste Grad ist gar
nicht denkbar. Ein Löffel voll kochenden Wassers ist ebenso heiss, als
ein ganzer Kessel voll. Als extensive Grössen sind sie von einander
unterschieden. Es ist mehr Wärme, aber nicht grössere Wärme. —
Zwischen A (Realität) und O giebt's eine unendliche Menge kleinerer
Qualitäten, d. h. Grade. Auch der dümmste Mensch ist doch noch
immer vom Vieh unterschieden. Bei der Realität kommt KANT auch
auf das ens realissimum, das er bei jeder irgendwie passenden Gelegen-
heit heranzieht, ein Zeichen, welche Rolle es in seinem ganzen Vorstel-
lungskreis spielte. Ein Ding, dem alle Bestimmungen Realitäten wären,
und an dem nichts Negatives wäre, sei ens realissimum. Wenn ich eines
Dinges Vollkommenheit respective auf die Vollkommenheit aller
Dinge betrachte, so ist dies ein metaphysisches Verfahren. Vergleiche
ich aber das Ding nur mit seinem eigenen Wesen, so ist das Verfahren
transeendental. So ein ens realissimum ist metaphysice optimum.
Von der Grösse des omnisufficiens noumenon könne man sich nie einen
bestimmten Begriff machen, wenn man sage, dass es alle Realitäten in
sich habe, sondern man müsse sagen, dass es das All (omnitudo) der
Realität enthalte; denn das sei der einzige bestimmte Begriff der Grösse
ohne Vergleich.

Bei der Besprechung der Negation weist KANT die Ansicht des
Autors, dass alles Uebel blosser Negation sei, zurück, da Schmerz nicht
blosser Mangel, sondern etwas Positives sei; allerdings sei das malum
metaphysicum blosser Negation, blosser Mangel der Vollkommenheit, der
Realität oder Sachheit, wodurch etwas ein Ding sei. Bei der Negation
kommt KANT ferner auf die Opposition und den Widerstreit, wobei er
länger verweilt. Ich will von seinen Ausführungen nur Folgendes heraus-
heben: Es soll nicht zu denken sein, dass zwischen zwei Realitäten
noumenis ein Widerstreit sein könne, beide seien für sich positiv,

eins a, das andere b. Eins könne daher / auch die Folge des andern nicht aufheben. Bei Realitäten phaenomenis in Raum und Zeit sei dies allerdings der Fall, z. B. von einer Kraft wäre Bewegung die Folge, von einer andern, die mit ihr zusammenhinge, wäre es die Ruhe. — Tugend und Laster seien nicht logische Opposita, da sonst Laster wäre, was nicht Tugend ist. Es gebe aber einen solchen Zustand des Menschen, wo er so wenig cultiviert sei, dass er keines von beiden habe. Laster sei keine Unterlassung (Mangel) der Befolgung des moralischen Gesetzes, sondern es sei ein Entgegenwirken gegen die Triebfedern des Gesetzes im Menschen durch eine andere Triebfeder. — Ein Mensch, der etwas Böses thue, unterlasse nicht blos das Gute. Zwischen dem moralisch Bösen und Guten gebe es auch Adiaphora, zwischen Vergnügen und Schmerz noch einen gleichgültigen Zustand, ebenso zwischen Nutzen und Schaden, zwischen Schuldigsein und Zufordernhaben: hat der Mensch Schulden, so hat er nicht blos nicht Geld, sondern er muss Geld haben, um kein Geld zu haben.

Nach dem contrarium kommt KANT zu dem Nichtsein, das man sich nicht denken könne, ehe man sich ein Sein gedacht habe, z. B. ein Blindgeborener könne sich die Finsterniss nicht vorstellen, weil er nie das Positive des Lichts gesehen habe.

Zum Schluss des Abschnitts über die Qualität bei der Limitation kehrt KANT wieder auf das ens realissimum zurück. Jedes Ding soll nämlich negatio sein, quatenus ens non est realissimum. Erst stellen wir uns alle Realitäten in einem Wesen vor, in dem ente realissimo, nachher stellen wir uns alle Negationen als Limitationen dieses entis realissimi vor; z. B. wenn ich mir einen unwissenden Menschen denke, so stelle ich mir erst das ens realissimum vor, so zu sagen: das allerwissendste Wesen, und lasse so viel Realitäten fort, bis ein unwissender Mensch übrig bleibt. Dies geschieht also durch Einschränkung, durch Limitation der Realitäten.

Alle Negationen können wir uns metaphysisch als Schranken vorstellen. Vom Mangel können wir uns keinen Begriff machen, wenn wir keinen Begriff von der Sache selbst haben. Ausser dem ens realissimum gebe es keine andern Wesen als partim realia partim negativa; ein solches sei aber ein ens limitatum, da Mangel der Realitäten Einschränkungen seien.

/ Relation.

Ehe KANT auf das Einzelne bei den Kategorien der Relation eingeht, zieht er einen Unterschied zwischen den Kategorien der mathe-

matischen Classe und denen der dynamischen. In der ersteren stehen die Kategorien unter einander, nicht als correlata iuxta se posita, sondern als subordinata: Einheit, Vielheit, Allheit. In der dynamischen Classe hat jede Kategorie ihr Correlat; bei der Modalität ist dies immer logisch.

Bei der Substanz handelt KANT namentlich vom Substantiale, bringt darüber aber nichts von Sonstigem Abweichendes, nur spricht er ausführlicher als in L_2 über die Unmöglichkeit, das Substantiale zu erkennen. Die Klage darüber, dass wir dazu nicht befähigt seien, sei absurd, da wir die Dinge stets nur durch Accidentien erkannten, die ihnen inhärierten. Es bleibe dann nichts Erkennbares übrig, da die Beschaffenheit unseres Verstandes es so mit sich bringe, dass wir nicht anders erkannten als durch Denken, d. h. dass wir nur durch Bedingungen zur Erkenntniss gelangen könnten. Im Substantiale müssten wir aber ein Unbedingtes erkennen, nachdem wir alle Bedingungen, durch die wir es hätten erkennen können, weggelassen hätten. Wollte uns Gott auch das Substantiale offenbaren, so würden wir es doch gar nicht fassen können.

So sei es auch bei der Seele, der die drei Vermögen inhärierten; sondere man diese ab, woran man die Seele eben erkenne, so bleibe nichts übrig, sie zu erkennen: man habe bloß das Etwas. Das Bleibende in uns, die Identität unserer Seele, mit einem Worte das Ich, sei in mir stets dasselbe, aber ich könne es mir nicht vorstellen, sondern nur die Prädicate, die immer im Flusse seien. Das Wesen der Dinge könne man wohl einsehen, aber den ersten innern Grund alles dessen, was zum Dasein eines Dinges gehöre, könne man nicht erkennen.

He 605 | Es folgt dann die Behandlung des Begriffs der Kraft, der todten und lebendigen, der Modification, Variation, der Begriffe agere und pati, dann des Hindernisses. — Agere, wirken, soll es heißen vom Status einer Substanz, sowie sie Ursache sei; agere sei das Genus. Auch ein lebloses Wesen, z. B. eine Arznei, wirke, ein lebendes Wesen handle (operari), ein lebendes verständiges Wesen thue (facere), d. h. es handle nach Freiheit. Eine Substanz, der ein Accidens inhäriere, wovon der Grund in ihr sei, die handle, dagegen eine Substanz, der ein Accidens inhäriere, wovon der Grund ausser ihr sei, die leide. In Ansehung des Mannichfaltigen seien wir leidend, betrachteten wir aber das Mannichfaltige als in Eins verbunden, z. B. als Körper, so seien wir thätig, da wir die Zusammensetzung selbst machten. In vielen Fällen hielten wir uns für leidend, während es doch bloß ein Bewusstsein unserer eigenen Composition, des Mannichfaltigen zu Einem, sei. Daher sei bei jedem influxus die Handlung bilateralis. Die Substanzen seien also immer selbstthätig, sodass

wir nicht die *Accidentien* in ein anderes *Subject* hinüberbrächten, sondern wir weckten nur in jenem *Subject* die Kraft und determinierten es, solche *Accidentien* hervorzubringen.

Berührt wird dann die *harmonia praestabilita*, und ferner die *causa efficiens* erklärt als Ursache durch eine Handlung. Es giebt auch Ursachen ohne Handlung: die mangelnden Ursachen, *causae negativae*; z. B. ist der unfruchtbare Boden *causa negativa* von der Armuth der Menschen, Unachtsamkeit *causa negativa* von dem Nichtwissen eines Menschen.

Vorher war schon der *nexus* erwähnt, jetzt kommt der *nexus finalis* an die Reihe, ohne den eigentlich kein *nexus utilitatis* gedacht werden könne. Der Zweck, subjective, sei der Begriff einer Wirkung, sofern dieser Begriff als Ursache dieser Wirkung angesehen werde, der Zweck, objective, sei die Wirkung (das Object) selbst, sofern ihr Begriff als die wirkende Ursache angesehen werde. — Das Begehrungsvermögen sei das Vermögen, durch die Vorstellung Ur|sache von der Wirklichkeit der Objecte zu sein, z. B. Ursache, dass der Funke geschlagen werde, sei meine Willkür. Die Vorstellung von Licht ist der Grund, der mich als *causam effectivam* bestimmt; ist die Vorstellung von einer Wirkung, sofern sie Ursache der Wirkung ist, reine Vernunftvorstellung, dann heisst sie Zweck.

Nachdem KANT von den Mitteln gesprochen hat, bemerkt er, bei den *causae finales* sei nicht die Frage, ob der Mensch sich etwas als Zweck vorstelle, sondern ob der Zweck in der Sache selbst liege, ob z. B. bei einer Blume nicht ein Zweck bei der Bestimmung ihrer Farbe und Form gewesen sei, ob in der Krystallisation der Salze nicht ein Zweck sei. Endursachen seien aber nicht zu beobachten, sondern zu denken; man trage den Begriff von einem Zwecke hinein, indem man eine Analogie mit den eigenen Producten anwende. Zweck liege immer in unserm Verstande, wo der Mensch der Idee der Zwecke fähig sei. Lege man diese Idee in die Sachen selbst, so sei dies *nexus finalis*; dazu seien aber ganz besondere Bedingungen nöthig, die von den Regeln der *causae efficientes* verschieden seien. KANT hat hier wahrscheinlich selbst auf seine Kritik der Urtheilskraft hingewiesen; denn es ist nicht anzunehmen, dass der Nachschreiber: Siehe hierüber weiter KANTS Kritik der Urtheilskraft, selbständig hinzugefügt habe. Freilich kann der Hinweis auch vom Abschreiber herrühren.

Es folgt dann der *nexus exemplaris*, bei welchem das *Archetypon* und das *Ectypon* besprochen wird. Das erstere ist dasjenige exemplar, was

nicht als Nachahmung eines andern gedacht werden kann, die Idee von Gott, das letztere das, was nur als Nachbild gedacht werden kann, wie der Mensch. Christus habe selbst nicht Archetypon, sondern blos Ectypon genannt werden wollen.

He 607 Hierauf werden der *nexus usuum* und die *concausae* abgehandelt. Bei dem letzteren Begriff heisst es, dass einander subordinierte *con|causae* nicht concurriren, da in der Reihe der Dinge die entfernteren nur mittelbar thätig seien. Arzt und Gott concurriren nicht zur Heilung eines Kranken. Jeder hat für sich Alles gethan. Gott hat alle Gegenmittel und den Arzt selbst geschaffen; der Arzt hat Alles gethan, insofern er die Arzeneimittel sich zu eigen gemacht hat. 5 10

Nach der Erörterung über *eventus*, *circumstantiae*, *opportunitas*, *tempestivitas*, über *generatio univoca* und *aequivoca* kommt KANT auf die Wechselwirkung, von der er sogleich zu Anfang des Abschnittes über die Kategorien der Relation gesagt hatte, sie sei in der Beziehung des eingetheilten Begriffs zur ganzen Sphäre desselben enthalten, und ferner der *influxus mutuus* bestehe darin, dass eine Substanz Ursache von einer andern und doch wieder ein *causatum* in ihren Bestimmungen von jener sei. Wenn ein Ding als die Ursache eines Dinges (als Folge) zugleich die Substanz sei, der die Folge (das *causatum*) als *Accidens* inhäriere, so seien diese Dinge in *commercio*. Bei der späteren Ausführung heisst es, wenn Dinge wechselseitig auf einander einflössen, dass a auf b nicht wirken könne, ohne dass b auf a ebenfalls wirke, heisse dies Wechselwirkung. Die Kategorie der Wechselwirkung enthalte nichts weiter als ihre Möglichkeit. Freilich wäre dies durch den Verstand schlechterdings nicht einzusehen, hätte man nicht im Raum und in der Zeit die Anwendung. Die Erklärung des Autors von dem *contactus* als der *immediata praesentia mutua* weist KANT zurück, da Körper und Seele in einer solchen Präsenz ständen, sich also berühren müssten. Die unmittelbare wechselseitige Gegenwart durch die Undurchdringlichkeit sei die körperliche Berührung. 15 20 25 30

Nachdem von Anziehungs- und Abstossungskraft die Rede gewesen ist, kommt KANT zum Veränderlichen und Unveränderlichen und meint, hier sei Alles beim Autor Stückwerk, weil dieser nicht der Tafel der Kategorien folge. Man habe eine Kategorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit, aber keine des Veränderlichen und Unveränderlichen; Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit seien *Prädicabilien*, wobei noch einmal angegeben wird, wie *Prädicabilien* abzuleiten | seien. Auffällig ist es, dass KANT, wo er in der Kritik der r. V. über die *Prädicabilien* 35

spricht, die Veränderung, sowie das Vergehen und Entstehen den Prädicamenten der Modalität zuweist; obgleich er hier in K 2 auch die Veränderlichkeit bestimmt als Zufälligkeit der Existenz in der Zeit, sie also der Modalität zuschreiben müsste, behandelt er sie hier doch sogleich bei
 5 den Kategorien der Relation, offenbar, weil er sie an dieser Stelle in enge Verbindung mit der Substanz oder der ersten Analogie der Erfahrung bringt. So sagt er, dass die Bestimmungen eines Verhältnisses einer Substanz entweder zu gleicher Zeit oder nach einander seien, und dass sie sich im letzteren Falle veränderten; ferner dass Succession der Bestim-
 10 mungen eines Dinges Veränderung sei. Ein Prädicat und sein Gegentheil liessen sich wohl an einem Dinge denken, aber nicht in seinem Begriffe. Veränderung sei die Existenz zweier entgegengesetzter Prädicate. Eine Veränderung setze immer voraus, dass die Substanz bleibe, d. h. sie werde nicht verändert, sondern es wechselten nur die Bestimmungen derselben.
 15 Durch blosse Begriffe könne man Veränderlichkeit nicht einsehen, nehme man aber Raum und Zeit dazu, so sehe man, dass eine Bestimmung zu einer Zeit dem Dinge zukäme, und eine entgegengesetzte zu einer andern Zeit. Begriff der Veränderung sei wie Bewegung, wie Succession der Vorstellungen, in der Zeit zu denken. Bei Veränderung, auch mit ent-
 20 gegengesetzten Bestimmungen, sei doch stets etwas Beharrliches, das sei die Substanz oder eigentlich das Substantiale.

Bewegung sei Veränderung des Ortes oder Synthesis der mannichfaltigen Stellen im Raum. Deshalb könne man sich eine Bewegung auch a priori denken, das sei aber nicht Bewegung eines Körpers, sondern
 25 Vorstellung der Bewegung, da man den leeren Raum | beschreibe und ^{He}609 nicht die Dinge im Raum. Ob die Dinge im Raum beweglich seien, das lasse sich nicht a priori ausmachen.

Mit der Veränderung hängen Entstehen und Vergehen zusammen, ortus ex nihilo, annihilatio. Keine Substanz entstehe aus nichts, und keine
 30 Substanz werde vernichtet; entspringen Substanzen aus etwas, so müssten sie aus den Accidentien entspringen, aber diese selbst seien nur durch die Substanz möglich und nicht vorher, Substanzen würden durch nichts hervorgebracht als durch Schöpfung. Sollte man eine Erfahrung von Entstehen und Vergehen einer Substanz haben, so müsste man eine
 35 Wahrnehmung haben von einer leeren und einer mit dem Dasein eines Dinges erfüllten Zeit, ferner eine Wahrnehmung von einer mit dem Dasein eines Dinges erfüllten und einer darauf folgenden leeren Zeit. Eine Wahrnehmung aber von einer leeren Zeit ist eine Contradictio. Wechsel der Accidentien ist auch immer Wahrnehmung von einer

erfüllten Zeit. Entstehen und Vergehen einer Substanz ist kein Object einer möglichen Erfahrung. Es kann kein Object unsrer Erkenntniss sein, also ist es keins. Die Unmöglichkeit, dass etwas in der Erfahrung sei, ist die Unmöglichkeit eines Dinges als Phänomen. Man erkennt also nichts, indem man sagt: eine Substanz vergeht. *Doch soll es kühn sein, zu behaupten, dass man von dem, was ist, nicht sagen könne, es sei entstanden. Zwischen Sein und Nichtsein sei jedoch kein Wechsel in Ansehung der Substanz, sondern nur der Accidentien.* 5

Das Dasein bezeichnet KANT dann als dreifach, nämlich: 1) in der Zeit, d. h. zu aller Zeit, 2) in der Folge der Zeit, 3) das Verschiedene zu derselben Zeit. Das Letzte soll nur zu denken sein durch die Möglichkeit eines wechselseitigen Einflusses. Sobald man eine Linie gezogen habe, könne man sich denken, dass zwei verschiedene Punkte, die man in ihr annehme, wechselseitig auf einander einflössen. Zum Schluss des Abschnittes über die Kategorien der Relation werden noch die drei Analogien der Erfahrung berührt, d. h. nur die zweite wörtlich angegeben: In allem, was verändert ist, ist das Verhältniss von Ursache und Wirkung, während bei der ersten und dritten ein leerer Raum gelassen ist, einer der seltenen | Fälle, wo wahrscheinlich die Nachschrift Lücken gehabt hat. Es folgen nun die Kategorien der 15 20

Modalität.

Hier kommt die Möglichkeit zunächst an die Reihe, wobei KANT die Ansicht des Autors, dass an sich, absolut und innerlich möglich dasselbe sei, als falsch zurückweist. Absolut sei etwas möglich, wenn es ohne Bedingung in aller Absicht möglich sei. Die Möglichkeit eines Dinges an sich sei die kleinste, aber die absolute Möglichkeit sei die grösste. Das Wenigste, was man von einem Dinge sagen könne, sei, dass es sich nicht widerspreche, d. h. an sich möglich sei. Dagegen sei die innere Unmöglichkeit die grösste, da, was an sich unmöglich sei, in aller Absicht unmöglich sei; das absolut Unmögliche, das unter keiner Bedingung möglich ist, scheint KANT als mit dem Unmöglichen an sich identisch zu fassen. 25 30

Nachdem auch das hypothetisch Mögliche, das in zweifachem Sinne verstanden werden soll, berührt ist, geht KANT zum Begriff des Daseins über, das als einfach nicht analysierbar sein, nur von andern unterschieden, also negativ bestimmt werden soll. Ponere heisst setzen, dass etwas sei; ich kann ein Object setzen relative auf meinen Begriff, den 35

ich von ihm habe, oder absolute, und die absolute positio eines Dinges, sein absolutes Sein, ist Existenz. In einem \triangle sind drei Winkel, hier setze ich sie nicht absolute, sondern respective auf ein \triangle . Alle Menschen sind Thiere, ist keine absolute positio, aber wohl: es sind
 5 Thiere. Ein Gedankending ist, was nicht existiert, sondern was bloß respective auf einen gewissen Begriff gesetzt wird. Die absolute positio eines Dinges, d. h. wenn ich etwas schlechthin setze, ohne Respection auf einen andern Begriff, ist eine positio realis. Was existiert, in dem muss auch eine Realität enthalten sein; denn sein
 10 Begriff muss doch ein Sein enthalten.

KANT wirft dann die Frage auf, ob die Existenz eine Realität sei, die zu den übrigen Realitäten noch hinzugedacht werde, und beantwortet sie in der bekannten Weise. Wenn man sage: dem/Menschen kommt
 15 das Dasein zu, so scheine es, als wenn zum Menschen noch eine neue Realität hinzugesetzt werde, das sei aber nicht der Fall. Die vollkommenste Welt im göttlichen Verstande entworfen sei nichts, also komme durch das Dasein keine neue Realität zur vollkommensten Welt hinzu; in einer Komödie bitte Eva den lieben Gott, er möge ihr doch das Dasein geben. Alle Realitäten, die in einem Dinge enthalten seien, würden
 20 entweder bloß für einen Begriff gesetzt, und dann würden sie gedacht, oder sie würden absolut gesetzt, und dann seien sie. Gott ist allmächtig, ist bloß respective auf einen Begriff gesetzt, aber: es ist eine Allmacht, Gott ist, dies ist eine absolute Position. — Setze ich Gott absolut, so denke ich mehr, aber ich setze zu Gott nicht mehr Eigenschaften hinzu,
 25 sondern bloß zu meinem Begriffe von Gott, wenn ich sage: Gott ist. — Zuvörderst muss ich etwas in mir als einen Begriff (als einen Gedanken) setzen. Setze ich diesen nun ausser mir, so setze ich nichts als ein meinem Begriffe correspondierendes Object. Hebe ich das Dasein eines Dinges auf, so bleibt nichts mehr von den Prädicaten übrig, sondern ich
 30 hebe das Ding sammt allen Prädicaten auf.

*Es folgt dann der Satz von der durchgängigen Bestimmung alles Existierenden, den man aber nicht umkehren dürfe, indem man sage: Alles durchgängig Bestimmte existiere. Was durch meinen Begriff respective auf meinen Begriff in Ansehung vieler Prädicate bestimmt
 35 sei, könne in Ansehung anderer Prädicate noch ganz unbestimmt sein. Daraus lasse sich nicht schliessen, dass das Ding absolut gesetzt sei; z. B. wenn man sage: Gott ist allmächtig, so folge daraus nicht, dass Gott auch in Ansehung anderer Prädicate bestimmt sei, z. B. dass er allweise sei u.s.w. Sage ich aber: Gott ist, so sei er in Ansehung aller*

Prädicate bestimmt. Es sei dies ein wichtiger Satz der rationalen Theologie, dass man die Existenz eines Dinges aus blossen Begriffen nicht heraus bekommen könne. Die bedingte Nothwendigkeit des Daseins sei allerdings aus blossen Begriffen zu erkennen, aber nicht die absolute Nothwendigkeit des Daseins eines Dinges; denn sonst müsste Existenz ein analytischer Begriff sein. Unter der Ueberschrift: 5

He
612

/ Mancherlei Sätze

folgt nun Verschiedenes, das freilich zum Theil noch zur Modalität gehört. Man kann daraus schliessen, dass KANT nicht einen festen von vornherein ins Einzelne ausgeführten Plan bei diesen seinen Vorlesungen eingehalten, sondern sich bisweilen hat etwas gehen lassen und später nachgeholt hat, was der Ordnung gemäss hätte vorher kommen müssen. 10

Zunächst behandelt er die Sätze: Ab esse ad posse valet consequentia, und a posse ad esse non valet consequentia, kommt dann auf das Nothwendige und schaltet auf einmal ein: Tugend und Rechtschaffenheit ist absolute, in aller Absicht nothwendig. Hierauf spricht er ausführlicher von dem absolut nothwendigen Wesen, von dem wir uns aber nicht den geringsten Begriff machen könnten, d. h. dessen Dasein wir als ein nothwendiges durch unsern Begriff von ihm nicht erkannten. Wenn auch der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens nicht zu entbehren sei, so folge daraus noch gar nicht, dass dem Begriff eines solchen ein Object correspondiere, d. h. es sei der Begriff des ens necessarium der eines ens transcendens. Wir könnten nicht einmal die Möglichkeit des absolut nothwendigen Wesens einsehen, und dennoch müssten wir es annehmen, da sonst Alles zufällig wäre. Auch seine Nichtexistenz enthalte keine innere Unmöglichkeit; denn sie widerspreche sich nicht, was auch ein Grund dafür sei, dass ich das Dasein eines absolut nothwendigen Wesens nicht einsähe. 15 20 25

Als objective Principien der Möglichkeit führt KANT dann nach BAUMGARTEN an 1) das principium essendi, das den Grund der Möglichkeit enthält, 2) das principium fiendi, das den Grund der Wirklichkeit enthält, 3) das principium cognoscendi, das den Erkenntnissgrund enthält. Wunderbar ist es, wenn er kurz darauf sagt, der Verstand habe es mit den problematischen, die Urtheilskraft mit den assertorischen, die Vernunft mit den apodiktischen Urtheilen zu thun; und ferner: ein Object sei nothwendig, wenn es ein Object für die Vernunft, wirklich, wenn es eins für die Urtheilskraft, möglich, wenn es ein solches für den Verstand sei. 30 35

He
613

Von der Wirklichkeit heisst es dann, sie sei entweder die logische oder die reale. Die Wirklichkeit meiner selbst soll ich unmittelbar erkennen, d. h. ich soll erkennen, dass ich sei; die Wirklichkeit eines Gegenstandes ausser mir durch blosser Sinnlichkeit zu erkennen, sei unmöglich, sondern
 5 es sei ein besonderer Sinn erforderlich, um die Existenz des Wirklichen ausser mir und die ich bloss durchs Bewusstsein habe, einzusehen. Dieser Satz sei wider den Idealismus, den KANT nicht als Dogmatismus, sondern wie den Egoismus als Skepticismus ansehen will. Den Grund für ihre Meinung glaubten die Idealisten in Folgendem zu finden: Haben
 10 wir nicht im Traum eben die nämlichen scheinbaren Gegenstände ausser uns, ebensogut als beim Wachen? Also um Vorstellungen der Gegenstände ausser uns zu haben, bedarf es eben keiner Gegenstände ausser uns. Im Schläfe sind diese Vorstellungen Phantasmata, also sind sie es auch im Wachen.
 15 Die Wirklichkeit, indem ich bei ihr vorstelle, was nicht Ich ist, kann nach KANT zwei Ursachen haben: 1) mich selbst, d. h. meine Phantasie, 2) den Körper ausser mir, der durch seinen Einfluss auf mich wirkt. Das Erstere behaupte der Idealist, der sage, er sei das einzige existierende Wesen in der Welt, Letzteres der Dualist. Gegenstände der Erfahrung
 20 müssten schlechterdings ausser uns sein, obgleich die Gegenstände selbst uns unbekannt bleiben könnten; derjenige, der sage, es gebe keinen Gegenstand unserer Sinne ausser uns, der leugne zwar nicht die Sinnlichkeit im Allgemeinen, aber wohl den äusseren Sinn. Wollten wir aber annehmen, wir hätten nur den inneren Sinn, so würden wir uns Alles in
 25 der Zeit, in der Form des inneren Sinnes vorstellen und nicht im Raume, wir müssten uns also Zeit geradezu äusserlich vorstellen, worin aber ein Unsinn liege. Wäre der äussere Sinn nicht, so würde die Einbildung gar nicht zu Gegenständen in Raum und Zeit gelangen. Denke ich mir einen Gegenstand mit drei Dimensionen, so ist die bestimmende / Ursache
 30 ausser mir, weil ich mir durch den inneren Sinn nur eine Dimension, die Länge, denken kann. Der Idealismus widerspricht sich also selbst. Er verwirft den äusseren Sinn und nimmt dennoch sinnliche Vorstellungen in der Phantasie an.

KANT geht noch weiter gegen die Berechtigung des Idealismus vor, indem er betont, die Form des äusseren Sinnes sei von der des inneren ganz verschieden, weil sie beide sonst die nämlichen Bestimmungen haben müssten; das sei aber nicht der Fall. Da sie nun verschieden seien, so müssten auch die Causalitäten verschieden sein, es müsse also auch äussere Gegenstände geben. Uebrigens verwechsle man häufig den inneren

Sinn mit unserm Bewusstsein (Apperception). Das Bewusstsein sei blos die Unterscheidung meines Ichs vom Nicht-Ich, oder die Vorstellung von meinem Ich, dagegen der innere Sinn sei meine Vernunft. Ein Phänomen dieses innern Sinnes sei das Ich, das nichts Mannichfaltiges sei, nicht.

Unter den mancherlei Sätzen führt KANT auch die Reflexionsbegriffe auf, als Begriffe der Vergleichung der Dinge unter einander, und sagt, dass LEIBNIZ bei der Einerleiheit und Vielheit das principium identitatis indiscernibilium gelehrt habe. Würde das von Noumenen behauptet, so würde es vollkommen richtig sein, dagegen lasse es sich nicht für Phänomene aufstellen, die, wenn sie auch sonst ganz gleich wären, doch in verschiedenen Räumen, also durch den Raum verschieden seien. Bei der Einstimmung und Verschiedenheit heisst es: Realitäten könnten einander opponiert werden, wozu nicht erst eine Negation nöthig sei, da eine Realität die Folge der andern aufhebe; aber durch puren Verstand sei dies nicht einzusehen, sondern nur durch Erfahrung. Bei dem Innern und Aeussern erwähnt KANT, dass nach LEIBNIZ alle Körper aus Monaden beständen. Dächten wir uns die Substanz als Noumen, so kämen wir auf eine | Monas; fragten wir freilich nach deren Bestimmungen, so könnten wir weder eine äussere nach Raum und Zeit annehmen, noch eine innere, da wir gar keine Vorstellung von den Monaden hätten. Bei Materie und Form heisst es blos: die Scholastiker hätten unter der Materie das Determinabile, unter der Form das Determinatum verstanden.

Hierauf handelt KANT etwas ausführlicher über die Monas, was freilich eigentlich unter die Kategorie der Quantität gehöre. Monas sei nicht nur die mathematische Unitas, sondern die Unitas als Substanz, sofern die Vorstellung vom Begriff derselben nicht die von Vielem, sondern von Einem sei. Substantia simplex sei kein Aggregat von mehreren Substanzen, aber wohl die substantia composita. Ob freilich dem Begriff der Monas ein Object correspondiere, das wüssten wir nicht; es frage sich hier nicht, ob Monaden möglich seien, sondern nur der Begriff von ihnen sei durchzusehen. Jedes compositum substantiale müsse aus lauter einfachen Substanzen (Monaden) bestehen, die übrig blieben, wenn man die Composition wegnähme. Dächte ich mir ein Compositum, wovon nichts übrig bleibe, wenn man alle Composition wegnähme, so sei es eben kein compositum substantiale. Bei Raum und Zeit sei es allerdings so: Punkte und Örter seien nur Bestimmungen im Raum, nicht Theile des Raumes, blicben also nicht übrig, falls man den Raum aufhebe. — Der Körper muss aus so viel Theilen bestehen, als der Raum, den der

Körper einnimmt. Besteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, so kann der Körper auch nicht aus einfachen Theilen bestehen, mithin ist der Körper nicht ein compositum monadatum, sondern compositum phaenomenon. Denke ich also bloß durch den Verstand
 5 ein Zusammengesetztes aus Substanzen, so sind dessen Theile monades, und das Compositum selbst ist ein compositum noumenon (substantia phaenomenon ist das Beharrliche im Raum). Jedes Ding im Raum und Zeit ist ein compositum phaenomenon, und seine Theile sind nicht einfach.

10 *Es wird weiter davon gesprochen, dass ein Ding entstehen könne durch Composition und vergehen durch Decomposition, wie ein Aggregat, oder vergehen durch Evanescenz, wie ein Grund. | Eine Monade könne als*
nach und nach vergehend gedacht werden, aber dem Grade und nicht der
extensiven Grösse nach, nicht durch Abnahme der Theile wie ein Aggregat,
 15 *sondern wie ein Grund. Bei der Annihilation eines Aggregates blieben die Theile übrig, aber nicht bei der eines Grundes. Nehme man alle Materie fort, so bleibe noch in meiner Vorstellung der Raum übrig, nehme man alle veränderten Zustände in meinem Innern fort, so bleibe noch die Zeit übrig. Wer Raum und Zeit anders fasse, definiere sie a priori wie*
 20 *der Autor und verstehe nichts von ihnen.*

Zum Schluss der Ontologie weist KANT noch darauf hin, dass in ihr Begriffe a priori, Anschauungen, selbst Grundsätze a priori vorgetragen seien, und schärft wiederum ein, dass alle diese Begriffe Erkenntnisse werden könnten, wenn wir reine oder empirische Anschauungen zu Hilfe
 25 *nähmen. Begriffe, denen wir keine correspondierende Anschauung geben könnten, d. h. die Ideen, gehörten nicht eigentlich in die Ontologie. Hiermit geht er zum Unbedingten über, zur Kosmologie, welche in sich die Dinge der Natur enthalte, sofern sie ein absolut Ganzes ausmachten, aber nicht soweit die Welt ein Inbegriff der Gegenstände der Sinne sei,*
 30 *sondern insofern man bis zum Unbedingten transcendiere.*

2. Kosmologie.

Dieser Theil fällt in K₂ etwas kürzer als in L₁, aber viel länger als in L₂ aus. L₁ hatte sich in der Kosmologie im Ganzen an die Eintheilung BAUMGARTENS gehalten, auch in K₂ ist diese noch beinahe ge-
 35 *wahrt, abgesehen davon, dass die Antinomien als Neues hinzukommen, die ja schon in L₂ eingeführt waren. Wie in den früheren Nachschriften und wie BAUMGARTEN fängt KANT in K₂ mit dem Begriff der*

Welt an. Der kritische Standpunkt ist sogleich zu Beginn bestimmt gekennzeichnet, da KANT bemerkt, in Ansehung des Transcendenten
 He 617 sei unsere Erkenntniss dialektisch, d. h. ich könne | einen synthetischen Satz im Transcendenten gerade so gut beweisen als sein Gegenteil. Es sei dies ein sonderbares Spiel der Vernunft, dass sie gerade in ihrem höchsten Zweck aller Speculation dialektisch sei, und dass gerade hier Antinomien der Vernunft stattfänden. 5

Welt wird so erklärt wie in L_2 und fast ebenso wie in L_1 als: Totum substantiarum, quod non est pars alterius, nachher wird das totum noch als absolutum bestimmt, und weiter wird noch hinzugesetzt, dass die Substanzen, welche das absolute Ganze ausmachen, in realer Verbindung stehen müssten, welcher nexus realis das Formale in der Welt sei. Diese absolute Totalität könne nicht als gegeben gedacht werden, obwohl sie gedacht werden könne. 10

BAUMGARTEN definiert die Welt als series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Gegen diese Fassung, namentlich gegen die Hineinziehung des Endlichen, ebenso gegen die des Zufälligen, wendet sich KANT in freilich nicht ganz klarer Weise. 15

Wie in L_1 und L_2 folgt die Frage nach der Möglichkeit mehrerer Welten, die ebenso wie in L_2 dahin beantwortet wird, dass der mundus phaenomenon nur als ein einziger betrachtet werden könne, da es nur einen Raum — wie nur eine Zeit — gebe, und alle Dinge, die im Raume seien, auch in nexu reali ständen; dagegen könne die Welt als Vernunftbegriff gedacht, wo Raum und Zeit nicht einflössen, vielfach sein. Jede Substanz könne existieren, ohne in Aggregation mit andern zu sein; daher könne auch eine Welt von Substanzen als Noumenon gedacht werden neben einer andern, oder als völlig isoliert existieren ohne Rücksicht darauf, ob noch eine andere Welt da sei. Durch ihre Nothwendigkeit würden Substanzen isoliert, so dass ein Ganzes von schlechthin nothwendigen Substanzen ein Unding wäre, dagegen könne ich mir zwei absolute Ganze von Substanzen als Noumena denken, die gar keinen Einfluss auf einander hätten, obgleich ich sie mir in Gedanken zusammen/
 He 618 dächte. Auch die Urheber zweier solcher Welten würden weder auf einander, noch einer auf des andern Welt den mindesten Einfluss haben, da jeder dieser Urheber ein absolut nothwendiges Wesen sei. 20 25 30 35

KANT kommt dann sogleich wie in L_2 zu den Antinomien, zu dem Widerstreit der Vernunft, der dadurch entsteht, dass wir das Unbedingte in den Erscheinungen suchen und die Objecte des Raums und der Zeit

für Dinge an sich selbst halten. In der vorliegenden Behandlung findet sich nicht viel Bemerkenswerthes. Bei den Antinomien in der mathematischen Synthesis ist das Erste der Progressus von den Theilen zu dem Ganzen. Hier sage man: Eine unendliche Grösse ist in ihrer absoluten Totalität gegeben. Das Zweite ist der Progressus von dem Ganzen zu den Theilen. Hier sage man: Eine unendliche Menge Theile in einer Grösse ist gegeben.

Bei der ersten dynamischen sieht man, welche Rolle die Moral bei KANT spielt. Nachdem die Freiheit theoretisch betrachtet ist, werden die moralischen Gesetze betont, durch die wir uns nothwendiger Weise als frei fühlten. Hiernach müssten wir eine absolute Spontaneität in unsrer Handlung annehmen, sodass die Handlung ihren Bestimmungsgrund nicht etwa in der vorigen Zeit habe. Alle beiden Sätze können wahr sein; denn alle Handlungen stehen unter dem Gesetze der Nothwendigkeit (denn sonst nehmen wir das blinde Ohngefähr an, den Tod aller Philosophie); aber von der andern Seite müssen wir auch einige Handlungen bloß von unserer Spontaneität abhängig betrachten. Denn sonst fällt alle Moral weg. — Der Mensch als Noumenon wird gar nicht in der Zeit und also auch nicht nach den Bestimmungsgründen der Zeit betrachtet, und als solcher handelt er frei. Dass ich mich selbst als Noumenon erkennen könne, weiss ich nur erst, wenn ich diesem Vermögen etwas Correspondierendes geben kann, und dies ist das blosse Bewusstsein des moralischen Gesetzes in mir. Was durch dies Gesetz bestimmt wird, wird durch kein Phänomenon bestimmt. Dieser Bestimmungsgrund wird in mir selbst als intellectuellem Wesen angetroffen. Dies Vermögen, sich selbst nach moralischen Gesetzen zu bestimmen, ist ganz intellectuell, und dies Vermögen der Freiheit erkenne ich bloß durch die moralischen Gesetze. — Durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes in mir erkenne ich, dass ich frei bin als Noumenon, wo ich gar nicht in der Zeit bin, auch nicht die geringste theoretische Kenntniss von mir habe, sondern wo ich mich durch blosse Vorstellung des Gesetzes unnaeßlich zu Handlungen bestimme, und als Noumenon werden mir alle meine Handlungen angerechnet. Von Begebenheiten kann ich nicht sagen: sie sollen, sondern: sie werden geschehen. — Die moralische Nothwendigkeit ist ganz was anderes als die physische.

Auf die Besprechung der Antinomien folgen vier kosmologische Sätze, welche determinieren: 1) in mundo non datur abyssus, 2) saltus, 3) casus, 4) fatum, welche ziemlich ausführlich behandelt werden.

Abyssus soll ein gegebenes Unendliche sein, es sei bei der Zusammensetzung in der Aggregation, oder der Theilung, der Division. Es kommt hier auf den Progressus bei der ersteren und auf den Regressus bei der letzteren an. Der unendliche Raum sei nicht als unendlich, sondern nur durch den Progressus gegeben. Wir könnten uns keine Linie denken, ohne sie zu ziehen, hier sei dann gleich ein Progressus. Mit dem Raum sei es ebenso, er sei ein Progressus, der nie zu Ende komme. In der Theilung könnten wir in das Unendliche fortgehen, aber dann gebe es doch nicht unendlich viele Theile, sondern die Theile würden nur durch die Theilung gegeben.

He 620 | Der Satz: *in mundo non datur saltus*, soll bedeuten: in Raum und Zeit giebt's keine einfachen Theile, da sie continua sind. Der Raum bestehe immer wieder aus Räumen (nicht aus Punkten, als blossen Bestimmungen der Grenzen), und die Zeit wieder aus Zeiten (nicht aus Augenblicken). Zwischen zwei Augenblicken gebe es noch immer wieder Zeit und so sei es auch mit dem Raume, da in ihm sich nicht zwei Punkte die nächsten seien. Kein Zustand folge dem andern unmittelbar, sondern durch unendlich viele Zwischenräume und eine unendliche Reihe von Zwischenzeiten. Auch komme keine Bewegung von einer gewissen Grösse der Geschwindigkeit unmittelbar in Ruhe, sondern durch eine unendliche Reihe von Retardationen, sowie kein Körper aus der Ruhe in die Bewegung unmittelbar komme, sondern durch eine unendliche Reihe von Accelerationen.

Hieran schliesst sich noch eine weitere Besprechung der *lex continui*. Auch das Beispiel vom Lichtstrahl im Spiegel, das sich schon L_1 findet, braucht KANT, nur etwas anders gewendet: So prallt kein Lichtstrahl in einem spitzen Winkel vom Spiegel ab; denn sonst müssten zwei Richtungen sich unmittelbar folgen; sondern durch eine unendliche Menge von kleinen Abweichungen von der vorigen Richtung. Die *lex continui* sei ein wichtiger Satz in der Psychologie, wo sich die Association der Ideen daraus erklären lasse. Es gebe auch eine *lex logica continui*, d. h. wenn etwas allgemein gesagt werde von einem Object, das eine Grösse habe, so gelte dies auch von dem Object, das keine Grösse habe, und die *lex continui physica* solle darin bestehen, dass wegen der verschiedenen Mannichfaltigkeit der Gattungen und Arten in der Welt zwischen zwei verschiedenen Arten in der Welt immer noch eine Zwischenart angetroffen werden könne. Diese *lex* sei aber eine blosses Chimäre, da sonst eine wahre gegebene Unendlichkeit in der Welt stattfinde. Allerdings könne ich mir vermöge der *lex logica continui* denken, dass keine Species der ihr näch-

sten untergeordneten die nächste sei, aber, weil ich mir es so denken könne folge noch nicht, dass es so sei.

/ Bei den beiden folgenden Sätzen: *in mundo non datur casus* und *in mundo non datur fatum*, findet sich nichts besonders Eigenthümliches. He 621

5 Dass KANT bei dem *casus* auf die Freiheit zu sprechen kommt, ist beinahe selbstverständlich.

Unter der Ueberschrift: Von der Materie der Welt folgt nebst andern Bestimmungen Manches von dem, was in *L₁* die Capitel von den Theilen des Universums und von der Natur der Körper fassen. Egoist und Idealist werden definiert, der Materialista universalis soll keine andern Dinge als Gegenstände der äusseren Sinne statuieren, während der Materialista cosmologicus dies auch thut, aber einen geistigen Schöpfer der Welt annimmt; der Dualist statuirt materielle und auch geistige, denkende Wesen in der Welt. KANT wirft dann die Frage auf, ob die Welt ein monadatum, d. h. ein Ganzes aus einfachen Substanzen sei. Die Antwort lautet: Da die Materie den Raum erfüllt und also nicht aus einfachen Theilen besteht, so ist die materielle Welt kein monadatum; denn ist der Raum immer theilbar, so ist Alles in ihm theilbar. — Die Welt, als Noumenon betrachtet, besteht allerdings aus einfachen Theilen. Sie ist also dann monadatum, sie als intelligible Welt erkennen wir aber nicht.

KANT spricht weiter über die philosophia atomistica und die mechanica, sowie über die dynamica, wobei EPIKUR, CARTESIUS, NEWTON erwähnt werden. Nachdem noch eine physiko-mechanische Erklärungsart vorgekommen ist, wird von dem mundus optimus gehandelt, der nicht gleich dem vollkommensten Wesen sein soll. Jede Substanz in der Welt hängt von der andern ab und mit ihr zusammen, daher ist sie nicht das Vollkommenste; denn man kann unmöglich annehmen, dass die Realitäten unter den verschiedensten Substanzen vertheilt wären. Das grösste Ganze aller Zwecke ist die vollkommenste Welt. Diese Zwecke können physisch oder moralisch sein. Das grösste Ganze von / Realitäten, sowohl der Menge als auch der Ordnung (Composition) nach, ist die vollkommenste Welt im metaphysischen Verstande. Wenn die Substanzen so verbunden sind, dass sie die realste Wirkung hervorbringen, so ist die Welt die realste, sowohl der Materie als der Form nach. He 622

Es folgt das wichtige Capitel vom commercio der Substanzen, in dem viel Begriffsbestimmungen vorkommen. Harmonisten sind die, welche eine Harmonie absque commercio, Influxionisten die, welche eine

Harmonie in commercio annehmen. Der Harmonist muss immer Gott als Grund anführen, wenn er die Harmonie zweier Dinge erklären will, d. h. er muss entweder Occasionalist oder Prästabilist sein, wie das Erstere DESCARTES war, das Letztere LEIBNIZ. Der Influxionist ist entweder originarius, d. h. die Substanzen sind schon durch ihr Dasein in commercio, ohne dass noch ein Grund dafür angenommen werden müsste, oder derivativus, welches der wahre sein soll. Von selbst verstehe es sich nicht, dass Substanzen in commercio seien, da sie ihr Wesen gerade darin hätten, dass sie nicht von einem Andern abhingen. Bei dem mundo phaenomeno verbinde der Raum die Substanzen, aber wie sei es im mundo noumeno? Das commercium originarium sei eine qualitas occulta, da es zu seinem eigenen Erklärungsgrund angenommen werde. So bleibe nichts übrig, als das systema influxus physici anzunehmen und zwar in commercio derivativo, nach dem alle Substanzen durch eine Causalität existierten, durch die sie auch in commercio seien. Raum selbst ist die Form der göttlichen Allgegenwart, d. h. die Allgegenwart Gottes ist in der Form eines Phänomenons ausgedrückt, und durch diese Allgegenwart Gottes sind alle Substanzen in Harmonie. Aber hier kann unsere Vernunft nichts weiter einsehen. Eine strenge Scheidung zwischen mundus phaenomenon und mundus noumenon ist hier freilich nicht beobachtet.

He 623 *KANT hält es an dieser Stelle für nöthig, darauf hinzuweisen, dass der Raum keine Sache an sich selbst oder eine Beschaffenheit | der Dinge an sich sei. Wer dies annehme, müsse Spinozist sein und lehren, dass der Raum eine Eigenschaft Gottes sei, und alle Dinge im Raum, also in Gott existierten. Sage man, der Raum sei etwas für sich Existierendes, so nehme man die Existenz eines Nichts an, und es sei so, als wenn ein Dialektiker sage: wenn das Nichts existiert, so ist das Sein und Nichtsein einerlei.*

Der letzte Abschnitt der Kosmologie handelt wie der Schluss in L_1 und bei BAUMGARTEN von dem Natürlichen, Uebernatürlichen und von Wundern. . . .

Es werden in K_2 zunächst Definitionen von der Natur, dem Unnatürlichen, Widernatürlichen, Uebernatürlichen gegeben, die von denen in L_1 mehrfach abweichen. Natur, formaliter betrachtet, ist das Dasein der Dinge unter Gesetzen stehend, materialiter betrachtet, der Inbegriff aller Erscheinungen. Unnatürlich ist das, was nicht unter Gesetzen steht, die uns bekannt sind, widernatürlich das, was nicht unter denjenigen Gesetzen steht, durch welche wir uns allein einen bestimmten Begriff

von den Dingen machen. Natürlich ist der Zustand, welcher überein-
 stimmt mit den Gesetzen, durch welche wir uns einen bestimmten Begriff
 von der Sache machen. Uebernatürlich ist das, dessen Ursache unter
 gar keinen Naturgesetzen steht, der eventus, dessen Ursache gar nicht
 5 in der Welt angetroffen wird. Wird sie nicht in der Welt angetroffen,
 so ist sie im ente extramundano. Wunder soll ein eventus supernaturalis
 in | mundo sein. Daher ist die Schöpfung als blos intellectueller Begriff ^{He} 624
 kein Wunder im gewöhnlichen Sinne, auch nicht die Erhaltung. Diese
 sind miracula rigorosa, d. h. übernatürliche Ereignisse, die ausserhalb
 10 der Welt geschehen und eine causa extramundana haben. Denen gegen-
 über stehen die comparativen Wunder, die in der Welt geschehen und eine
 causa mundana haben, aber es ist für uns ebenso, als wenn die causa
 ausserhalb der Welt wäre, weil wir sie nicht und auch nicht die Gesetze
 derselben erkennen. Diese comparativen Wunder werden den δαίμονες
 15 zugeschrieben, d. h. den vernünftigen Wesen, die wir uns in der Welt
 denken, und deren Handlungsgesetze wir gar nicht einsehen können,
 da sich mit ihnen nicht experimentieren lässt. Heissen die Wunder,
 welche diese wirken, dämonistische (oder dämonische), so die rigorosen
 theistische. Die dämonischen sind für KANT Voraussetzungen, die am
 20 meisten von den Principien unserer Vernunft abweichen, von den
 theistischen soll es noch möglich sein, mir einen Begriff zu machen, weil
 ich mir doch die Bedingungen anführen könne, unter welchen etwas als
 göttliches Wunder anzusehen sei, da man die Gesetze, nach denen Gott
 handelt, zu entwerfen und zu erkennen im Stande sei. Von den Engeln
 25 erkenne man aber weder ihr Vermögen noch ihren Willen, wisse also gar
 nichts von ihren Handlungsgesetzen.

Eine andere Unterscheidung der Wunder führt KANT noch an: die in
 formale und materiale. Die ersteren widerstritten, weil man | da andere ^{He} 625
 als die Naturgesetze annehme, am meisten der Vernunft, und es scheine
 30 uns ein Wunder, möge man annehmen, Gott habe blos etwas gelenkt, z. B.
 dass der Samiel gerade über das Heer der Egypter wehte, oder er habe
 gleich nur für diesen Zweck eine solche Erscheinung hervorgebracht.
 Wenn Gott unmittelbar den Wind erschaffen hätte, so wäre es ein mate-
 riales Wunder, nehme man aber an, Gott habe die Naturkräfte gebraucht
 35 und nur anders gelenkt, so wäre das ein formales. . . .

Der Standpunkt KANTS in Betreff der Wunder hat sich seit 1763,
 wo der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes erschien,
 bis in die neunziger Jahre nicht wesentlich geändert. . . . In K₂ sagt er
 dar/über: Die Annahme, Wunder seien selten, sei ein tautologischer Aus- ^{He} 626

druck, da jedes Wunder eine Ausnahme von der Bedingung der Natur sei, und Ausnahmen überhaupt nur selten vorkommen könnten. Wie in L^1 und in der „Religion“ berührt er auch in K_2 die Ansicht, dass es zwar vor Alters Wunder gegeben habe, jetzt aber keine mehr vorkämen. Letzterer Grundsatz sei allgemein, selbst der Staat nehme ihn an, aber dieser verbiete jetzt, Wunder zu thun. Man würde die alten Wunder auch nicht mehr statuieren, wenn nicht dafür gesorgt wäre, dass sie jetzt nicht mehr Schaden anrichteten. Man zeige dies dadurch, dass man neue Wunder nicht statuieren, weil diese Schaden anrichten könnten. Positiver als in der „Religion“ spricht er sich in K_2 noch über Wunder aus, wenn er sagt: Wunder einräumen heisst noch nicht behaupten, es gäbe Wunder, es heisst noch nicht, sie zur Maxime im Gebrauch unserer Vernunft annehmen. — Jeder vernünftige Mensch räumt am Ende wohl Wunder im Allgemeinen ein, aber er nimmt sie nicht zum Fundament seines vernünftigen Verhaltens an. Die Möglichkeit eines Wunders können wir nicht darthun, obgleich wir die Unmöglichkeit eines Wunders nicht beweisen können. Die innere Möglichkeit der Wunder können wir wohl einräumen, aber nicht die hypothetische. Wenn Wunder nothwendig wären, so müsste die Natur mangelhaft sein, wo also Gott der Welt durch Wunder zu Hülfe kommen müsste. Dies wäre aber der Hypothesis, dass die Welt die beste sei, zuwider. Die freien Hand/lungen der Menschen gehören aber nicht in den Lauf der Natur. . . . Wirkliche Wunder schlagen das Gemüth nieder, aber alles, was Gegenstand der Bewunderung, aber in der Ordnung der Natur ist, erhebt das Gemüth und erweitert unsere Erkenntniss und unser Forschen, aber bei Wundern hört alles Denken auf.

. . . In L_1 hatte KANT die Möglichkeit der Wunder geradezu angenommen, wenn es darauf ankomme, die Unvollkommenheit der Natur zu ergänzen, sobald sie nicht mit den Bedingungen übereinstimme, die als Beweggründe für Erfüllung der moralischen Gesetze concurrieren sollten. Freilich bemerkt er sogleich schwankend darauf: deswegen brauchten wir doch nicht Wunder anzunehmen, da wir ja hoffen könnten, dass einst die Natur mit der Moralität übereinstimmen werde, und weiter: die höchste Moralität sei freilich eine Vereinigung mit dem höchsten Wesen; wenn nun ein Fall von der Art sei, dass | er durch natürliche Ordnung nicht erkannt werden könne, sich aber auf den Zweck der Moralität beziehe, so sei es erlaubt, Wunder anzunehmen. Etwas bestimmter heisst es in K_2 : Um der Freiheit der Menschen zu grösserer Weltvollkommenheit zu Hülfe zu kommen, dass z. B. der recht-

schaffene Mann auch glücklich werde, welches eben nicht nach der Natur geschieht, um dieser willen kann man Wunder annehmen, nicht aber, um den Mangel der Natur zu ergänzen. Es kann nichts ein Wunder sein, was den moralischen Gesetzen widerstreitet; dies ist ein
 5 negatives Principle der Wunder. Zur Uebereinstimmung der moralischen Vollkommenheit mit der Naturvollkommenheit (der Würdigkeit, glücklich zu sein mit dem Genusse der Glückseligkeit) kann man also Wunder annehmen, mithin zur Beförderung der Moralität. . . .

3. Psychologie.

10 Zunächst finden wir in diesem Theil allgemeine Bestimmungen ohne rechte Ordnung über Kosmologie, sowohl rationale als empirische, aber nicht so ausführliche wie in L₁. Alle empirischen Disciplinen der Kosmologie machen einen Theil der Physiologie aus, nämlich die empirische Körperlehre wie auch die empirische Seelenlehre. Die empirische
 15 Psychologie (Anthropologie) ist in die Meta/physik eingeschaltet, ^{He 629} obgleich sie gar nicht dahin gehört, aber die Erfahrungskennntniss von unserer Seele ist so geringe, dass sie keine Schuldiseiplin ausmaecht. Sie ist also nicht scientia metaphysicae domestica sed peregrina; denn sonst könnte man die empirische Körperlehre auch hier vortragen,
 20 aber diese ist für sich schon sehr ausgebreitet.

Hieran knüpft KANT ohne rechte Verbindung kurze Bemerkungen darüber, wie wir a priori von Gegenständen der Erfahrung reden können, worauf nach dem Satze, dass die Principien der psychologia rationalis alle negativ seien, die Frage folgt, was man unter Seele verstehe. Bei der
 25 Beantwortung geht KANT anknüpfend an den Satz des CARTESIUS: Cogito ergo sum, davon aus: Ich bin, ich denke. Der Satz : „Ich bin“ soll das Subject Ich enthalten, d. h. mein eigenes Dasein, daher der Satz meines Bewusstseins sein. Wie der Mensch sich selbst freilich zum Object machen könne, sei nicht einzusehen. Das Vermögen aber, dass ich
 30 sagen könne: „Ich bin“, unterscheide mich von allen lebenden Geschöpfen. Das Bewusstsein seiner selbst kann 1) empirisch sein, d. i. das Bewusstsein in der Form der Zeit, oder das Bewusstsein meines Daseins als in der Zeit bestimmt, 2) das Bewusstsein meines Daseins, sofern ich mich selbst in der Zeit und in Ansehung der Objecte
 35 bestimme, und dies ist die apperceptio pura. Das reine Bewusstsein ist nicht selbst wieder in der Zeit bestimmt, sondern ich betrachte mich selbst als bestimmend. Dieses ist das metaphysische Ich, was

sich nicht weiter analysieren lässt, dieses transcendente Ich begleitet
 He 630 alle meine Vorstellungen. — *Etwas später heisst es:* Das reine Bewusst-
 sein kommt schon in der Logik vor. Alle Urtheile sind ein Bewusstsein
 der Einheit der Vorstellungen. Ich bin mir in der Logik der Beziehung
 meiner Vorstellung auf ein Object und nicht auf mein Subject bewusst, 5
 und daher ist dies Bewusstsein rein. Das obere Erkenntnissvermögen
 (Verstand) beruht lediglich auf dem Bewusstsein seiner selbst; denn
 man kann sich keine Regel ohne dieses Bewusstsein der Einheit der
 Vorstellungen denken. Kann ein Wesen sagen: Ich bin, so hat es
 Verstand. — Das Ich kann als Gegenstand des äussern und innern 10
 Sinnes betrachtet werden. Ich als denkendes Subject in einem
 Thier (Menschen, Körper) heisse Seele. Geist würde ich als
 denkendes Subject heissen, wenn ich auch nichts Thierisches beseelte,
 nicht Princip des Lebens in einem körperlichen Wesen, d. i. Seele
 wäre. — Das Princip des Lebens in einem Thier als eine besondere 15
 Substanz betrachtet, heisst Seele. Ob die Seele ein vom Körper
 specifisch unterschiedenes Wesen sei, kann man noch nicht einsehen. —
 Der Tod ist also auch das Abscheiden der Seele von dem Körper,
 weil wir sie als Substanz denken. Denn, ist das Princip des Lebens
 keine besondere Substanz, so ist es keine Seele; wäre es blos eine 20
 Eigenschaft des Körpers, so wäre es auch körperlich und hörte nur
 mit demselben auf.

*Es sind diese Partien deshalb nicht werthlos, weil man aus ihnen
 sieht, wie KANT wenigstens den Begriff der Substanz betreffs der Seele
 gern heranzieht, ohne zu sagen, wie weit er ihn auf die Seele selbst an- 25
 wenden will oder kann. Dasselbe zeigt sich auch unmittelbar darauf, wenn
 er sich gegen die Definition der Seele bei dem Autor, dass sie eine vis
 repraesentativa universi sei, wendet, indem er sagt, Kraft sei nicht das,
 was den ersten Grund der Inhärenz der Accidentien enthalte, sondern
 dies sei Substanz, während Kraft blos die Relation der Substanz zu den 30
 Accidentien sei, insofern sie den Grund der Inhärenz derselben enthalte.
 Wenn die Seele blos Kraft sei, so sei sie keine Substanz, aber als Sub-
 stanz habe sie eine Kraft.*

He 631 | KANT geht dann weiter auf die Annahme einer Grundkraft der
 Seele ein und kommt zu dem Resultat, die vires derivativae dürften nicht 35
 per qualitatem occultam erkannt werden. Eine Kraft als abgeleitet an-
 sehen, heisse: sie als einerlei mit andern Kräften betrachten, die alle
 aus einem einzigen Princip herflössen, z. B. das Beben und Tönen
 einer Glocke könne von der elastischen Kraft hergeleitet werden. Aus der

vis repraesentativa könne man nun nicht als aus einem Genus den Verstand, als Vermögen zu denken, und die Sinnlichkeit, als Vermögen anzuschauen, ableiten, während der Autor Alles aus dieser herleite. Aber schon für die Sinnlichkeit müsse man zwei Grundkräfte annehmen
 5 (Sinn und Einbildungskraft), noch viel mehr für Sinn und Verstand. Nachdem KANT über die letzteren noch kurz gesprochen, kommt er zu seinen dreierlei Grundvermögen, die unmöglich aus einem Princip abzuleiten seien, aber man könne von ihnen sagen: sie sind entweder sinnlich oder intellectuell. Durch das Erkenntnisvermögen beziehe man
 10 Vorstellungen auf Objecte, durch das Gefühl von Lust und Unlust beziehe man sie auf das Subject, und vermittelst des Begehrungsvermögens werde man durch seine Vorstellungen Ursache von einem Gegenstand.

Die Vermögen der Menschen könnte man nach dem obern Erkenntnisvermögen erklären: a) ich erkenne ein Object durchs Erkenntnisvermögen, b) ich subsumiere durch meine Lust und Unlust etwas unter einen Begriff (Vorstellung) des Objects, c) ich beschliesse im Willen, dass dies wirklich sei, d. i. Begehrungsvermögen.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen geht KANT auf das Einzelne der empirischen Psychologie ein, wobei er in Vielem von L₁ abweicht und viel ausführlicher ist als in L₂, aber noch weniger als in den früheren Vorlesungen eine strenge Ordnung einhält und noch mehr Abschweifungen von den eigentlichen, vorliegenden Thematis liebt. Ich werde ausser der Angabe der Aufeinanderfolge der behandelten
 20 Gegenstände mich noch kürzer halten als vorher und nur das Erwähnenswerthe mittheilen, in dem sich wenigstens der Form nach Neues findet, wodurch dann auch manches dem Inhalte nach klarer wird.

KANT fängt mit dem Sinn an, welcher das Vermögen ist, sich unmittelbar des Daseins eines Dinges in Raum und Zeit bewusst zu werden. Empfindung ist das subjective Reale in der Vorstellung der
 30 Sinne. Empfindung, sofern sie auf ein Object bezogen wird, kann ein Erkenntnisstück werden. Empfindung, die blos Bestimmung des Subjects enthält, kann kein Erkenntnisstück werden und heisst Gefühl der Lust und Unlust. Das Rothe ist ein Erkenntnisstück des Weins, aber das Angenehme desselben nicht. Empfindung bezeichnet
 35 etwas Reales im Object. Bei allen Sinnesvorstellungen muss man Anschauung von Empfindung unterscheiden. Die Form des Objects der Sinne, sofern es wahrgenommen wird, ist Anschauung. In jeder Anschauung ist also Form und Wahrnehmung.

Es folgt die Unterscheidung zwischen innerm und äusserm Sinn, welcher erstere, als das Vermögen der empirischen Apperception, sich vom Bewusstsein seiner selbst, des Ichs, der reinen Apperception, streng unterscheide. Man soll zwar eine Mannichfaltigkeit der Gefühle haben, 5

darum aber noch keine Mannichfaltigkeit der innern Sinne, obgleich die Bemerkung vorkommt, vielleicht hätten wir auch fünf innere Sinne. Erfahrung als empirische Erkenntniss wird dann getrennt von Wahrnehmung als empirischer Anschauung; die Materie der Erfahrung als Wahrnehmung von der Form der Erfahrung, als dem Verstandesbegriff 10

der Einheit des Mannichfaltigen in einer Vorstellung. Ein vitium subreptionis soll vorkommen, wenn man die blosse Wahrnehmung schon für eine Erfahrung hält. Wenn jemand sage: Ich nehme an dem Thurm keine Ecken wahr, so sei dies kein vitium subreptionis, da er hier von seinem Subject spreche; wohl aber sei es eins, wenn er sage: der Thurm 15

hat keine Ecken, da er es dann für eine wirkliche Erfahrung ausbe.

Zwei praeiudicia ad fallendos sensus soll es geben: 1) wenn man sage: quicquid non experior, illud non existit. Das Nichtsein von etwas kann man nicht erfahren. Dies ist also nichts weiter als ein Schluss: 20

He 633 *denn, wenn etwas da wäre, so würde ich es doch erfahren. / Dies heisst praeiudicium thomisticum. Wer daher seine Schlüsse aus Wahrnehmungen für Erfahrungen hält, begeht vitia subreptionis. Denn jene Schlüsse sind blosse Reflexionen seines Subjectes, und er hält sie für Erfahrungen. Alle Erfahrungen sind gedeutete Wahrnehmungen; denn Erfahrungen kommen von Begriffen, mit denen 25*

wir erstere verbinden, und die die Form derselben ausmachen. Diese Begriffe sind die Kategorien. Wenn man Wahrnehmungen schon für Erfahrungen hält, so sind dies übel gedeutete Wahrnehmungen. — Die Sinne allein betrügen nicht und können nicht betrogen werden, weil sie gar nicht urtheilen, sondern der Verstand betrügt sich selbst, 30

indem er die Schlüsse aus Wahrnehmungen für Erfahrungen hält und etwas für Vorstellung der Sinne annimmt, was nichts weiter als Urtheil über die Gegenstände der Sinne ist. Ein solehes vitium subreptionis ist z. B.: das Meer ist in der Mitte höher. Hier wird ein Urtheil für die Sinnesempfindung genommen. Die Ursachen eines 35

solehen Sinnesbetrugs heissen praestigiae, Blendwerke. Aus solchen vitiis subreptionis entstehen alle fallaciae sensuum. Das 2. praeiudicium ad fallendos sensus ist ein Schluss: post hoc, ergo propter hoc, der kein sicherer Verstandesschluss, sondern bloss ein Versuch ist,

zur Erkenntniß zu gelangen und auf die Ursache eines Dinges zu kommen, z. B. das Eulengeschei beim Tode eines Menschen. Nach diesem glaubt man, dass, wenn ein Zustand auf einen andern gewöhnlich folgt, dieser die Ursache von jenem sei, z. B. wenn auf gewisse Witterung gewisse Krankheiten folgen.

Nachdem von dem inneren und äusseren Sinn, von der Empfindung wiederum die Rede gewesen, wird der Unterschied zwischen | mehr ^{He} 634 objectiven und mehr subjectiven Sinnen dargelegt, sowie dass durch das Sehen Alles nur als Fläche erscheine, und dass, um zum Körper zu kommen, das Gefühl zu Hülfe genommen werden müsse. Ferner soll der Unterschied zwischen Wachen und Schlaf fester zu bestimmen sein: Beim Schlaf existiere allerdings wirklich das Vermögen des Lebens, aber die willkürliche Lebensbewegung fehle. — Es werden die fallaciae sensus interni noch berührt, die Veränderungen des Gemüths sein sollen, deren Verknüpfung wir nicht kennen; weil man keine Ursache in sich entdecken könne, glaube man, es gebe gar keine.

Es folgt die Behandlung der Einbildungskraft, die wohl der Form, aber nicht der Materie nach etwas Neues hervorbringen könne. Die *lex associationis idearum* sei nur das Gesetz der reproductiven, nicht der productiven Einbildungskraft. Ideen könne man auch verknüpfen, weil objectiv ein Grund da sei, sie zu verknüpfen, was nach Regeln des Verstandes geschehe. Schliesse man aus dem Abendroth auf schönes Wetter, so sei dies Association, schliesse man aus dem Stande des Wetterglases, so sei dies ein Grund. KANT berührt den Unterschied zwischen Witz und Scharfsinn — *ingenium* und *acumen* — *ingenii lusus* und Grübeleien, *argutationes*, z. B. ob das Thor zu klein, oder das Fuder zu gross sei —, dann folgen Auseinandersetzungen über Rück-erinnerung, Prävision, die *facultas signandi*, die *facultas fingendi*, mit der die reproductive Einbildungskraft verbunden sein soll, die *facultas characteristica* und über die symbolische Erkenntniß. Zurückgewiesen wird die Bezeichnung des Vermögens, sich seiner bewusst zu sein als identischen Subjects mit dem, was in der Vorzeit war, als *memoria intellectualis*, vielmehr heisse dies Persönlichkeit. Sie könne 1) als moralisch, 2) als psychologisch betrachtet werden. Im moralischen Sinn sei ein Wesen Person, wenn es der Sache entgegengesetzt werde und einer Zurechnung fähig, d. h. frei sei. Ob man aber den Menschen in seinem ganzen Leben psychologisch als eine Person betrachten könne? Die Persönlichkeit im psychologischen Verstande, d. h. die Identität des | Bewusstseins meiner Person in verschiedenen Zuständen, sei klar, aber ^{He} 635

wolle ich mich in der Zeit bestimmen, so müsste ich das beharrlich nennen, was geblieben wäre. Ein Mensch, der in seiner Jugend ein Verbrechen begangen, im späten Alter sich aber gebessert habe, müsse als moralisch identische Person betrachtet und bestraft werden. In Ansehung des intellectuellen Ichs könnten wir uns nicht beobachten, als Gegenstände des innern Sinnes wüssten wir nicht, ob wir mit allen unsern Veränderungen dieselben geblieben wären. Die theoretische Erkenntniss des Physischen trage zur Entscheidung dieser Frage nichts bei. 5

KANT spricht weiter über die *facultas apprehendendi*, über die verschiedenen Arten von *signa*, kommt wieder auf die Aussichten der *psychologia empirica* als Wissenschaft zu reden, wobei er meint, das *Ratio-*cinieren über Phänomene beim Menschen werde nie solchen Erfolg haben wie das über Phänomene der Natur. — Es müssten alles wirklich innere Erfahrungen sein, die rein aus der Seele und nicht aus dem Einfluss des Körpers zu erkennen seien. Es sei aber unmöglich zu bestimmen, wie viel bei Handlungen der Seele dem Körper zukomme. An die Stelle einer reinen Psychologie bekäme man so nur eine Anthropologie. — Täuschungen des innern Sinnes seien es, wenn der Mensch glaube, Empfindungen durch Einflüsse von höheren Wesen zu haben. Hier könne er nicht beurtheilen, ob er nicht Dichtung für Empfindung halte. Um dem zu entgehen, solle man nur annehmen, nichts geschehe übernatürlich in der Seele. — In einer Parenthese kommen Bemerkungen über die Träume vor, die zweckmässig sein müssten, da in der organischen Natur Alles seinen Zweck habe; zugleich werden Beispiele für diese Zweckmässigkeit in den Träumen und in der Natur gegeben. 10 15 20 25

Es folgen die verhältnissmässig kurzen Erläuterungen über das obere Erkenntnissvermögen oder den Verstand, der in dieser generischen Bedeutung in drei Vermögen getheilt werde. Bei Besprechung dieser behandelt KANT auch die *Attention*, *Abstraction*, *Reflexion* und *Comparison*. Tiefe des Verstandes sei es, wenn er in der Zergliederung bis auf die kleinsten Theilvorstellungen gehe. Sie äussere sich vorzüglich bei der *Abstraction*, wobei der Verstand leicht *mikrologisch* werden könne. Bei einem Vernunftschluss sei der Verstand die *propositio maior*, die Urtheilskraft die *minor* und die Vernunft die *conclusio*. *Analogon rationis* sei eine Handlung, die dem Verstande gemäss, aber nicht aus Vernunft geschehe, sondern *expectatione casuum similium*. *Analogon der Vernunft* nenne man oft auch das, was nicht aus Vernunft erklärt oder Vernunft werden könne, wie manche Handlung der Thiere, z. B. *Instinct*. 30 35

Indem KANT auf das Gefühl der Lust und Unlust übergeht, meint er sogleich, dies zu ergründen sei sehr schwer, und eine Theorie, d. h. Regeln davon zu geben, könne nie gelingen; worauf er die WOLFFsche Ansicht zurückweist, dass Lust und Begierde nur Modificationen des Erkenntnissvermögens seien. Unsre Vorstellungen enthielten allerdings Causalität und könnten als wirkende Ursachen betrachtet werden, aber als solche seien sie nicht Erkenntnisse. Die Causalität der Vorstellungen sei entweder subjectiv in Ansehung der Lust d. h. bestrebend, sie selbst hervorzubringen, sie zu erhalten, oder objectiv, d. h. bestrebend, durch Vorstellungen Ursache von der Existenz der Gegenstände zu werden.

Der consensus mit der subjectiven Causalität der Vorstellungen heisst das Gefühl der Lust, die Übereinstimmung mit der objectiven Causalität der Vorstellungen heisst das Begehungsvermögen.

Das Subjective in unserer Vorstellung, das nicht Object werden könne, d. h. was nicht zur Erkenntniss gehöre, nenne man Gefühl, und dies betreffe nur meinen Zustand und nicht die Beschaffenheit der Sache, z. B. angenehm sei die Vorstellung der Sache aufs Subject bezogen. Lust heisse diejenige Empfindung, die in sich selbst eine Ursache ihrer eigenen Erhaltung habe. Von Allem, woran wir eine Lust hätten, d. i. dessen Vorstellung mit einer Lust verbunden sei, sage man: es gefällt. Es gefällt mir das Object, weil mir der Zustand gefällt, in den ich durch das Object gesetzt worden bin. Wenn durch die Empfindung eines Gegenstandes eine Lust in mir entspringt, so sagt man: es vergnügt. Mein Zustand ist / so beschaffen, dass ich ihn immer erhalten will. Aber ein Gegenstand kann auch gefallen, ohne dass ich sage: er vergnügt. Dann ist er Gegenstand der Lust nicht durch Empfindung, sondern durch Reflexion, das ist das Schöne. Was mich vergnügt, daran nehme ich ein Interesse, weil es mich in meinem Zustande so affieiert, dass ich ihn gern erhalten will. — Sofern die Existenz wovon gefällt, nehmen wir daran Interesse, z. B. wir fahren auf einem Postwagen und sehen ein Gebäude — es gefällt, aber es ist mir an der Existenz nichts gelegen. Die Existenz kann sogar bisweilen unangenehm sein, wenn z. B. etwa arme Leute ohne gebührenden Lohn daran gearbeitet haben — es gefällt aber, wenn ich ansehe; denn es ist nach allen Regeln der Baukunst erbaut. Das Vergnügen ist das Wohlgefallen an der Existenz einer Sache; nur dann nehme ich allemal Interesse daran. Gefallen kann mir eine

Sache ohne alles Interesse. Wir spielen mit dem Gegenstande und der Vorstellung desselben, wenn wir Gefallen ohne Interesse daran haben, d. h. reflectieren. Was in der blossen Anschauung gefällt ist schön, was nicht in der Anschauung gefällt, ist nicht schön. Was in der Anschauung missfällt, das ist hässlich. Das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute wird gebilligt. Gut ist das, was gefällt in der Vorstellung der Vernunft. 5

Die sinnliche Lust (und Unlust) soll entweder Sinnenlust und Sinnenunlust, oder eine formale sinnliche Lust, d. h. Geschmack sein. Das Vermögen, die Form der Einbildungskraft zu vergleichen mit den Gesetzen des Verstandes und ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zu erkennen, ist ästhetische Urtheilskraft. Aesthetisch ist das, was nach den Gesetzen der Sinnlichkeit bestimmt ist. Eine sinnliche Lust, die aber keine Sinnenlust ist, muss auf die Idee und nicht auf die Materie gehen, sich also auf Reflexion gründen und ferner auf Einbildungskraft beruhen. Das Unterscheidungsvermögen des Angenehmen vom Unangenehmen ist nicht Urtheilskraft sondern nur der Sinn, aber 10
 He 638 *um das Schöne vom Nichtschönen zu | unterscheiden, dazu citieren wir schon die Urtheilskraft, weil hier auch der Verstand und nicht blos die Sinnlichkeit im Spiele ist. In der Uebereinstimmung der Sinnlichkeit mit dem Verstande besteht eben das Schöne. Das freie Spiel der Einbildungskraft mit den Gesetzen des Verstandes giebt das Wohlgefallen am Schönen.* 15 20

KANT zieht dann, wie auch in der Kritik der Urtheilskraft, das Gute heran, das ein Wohlgefallen aus Begriffen sein soll. Die Vorstellung einer Vollkommenheit ist nicht die Vorstellung, dass etwas schön, sondern dass etwas gut sei. Er betont, dass es nur ein einziges unbedingtes Gute gebe, nämlich das Moralische, alles Uebrige sei bedingt gut und nützlich. Der intuitus perfectionis könne nicht den Geschmack ausmachen, da Vollkommenheit nicht angeschaut, sondern nur gedacht 30 werde. Das Schöne stehe in grösserer Harmonie mit dem Guten als das Angenehme, da die feine Einbildungskraft in ihrem Spiele mit den Gesetzen des Verstandes übereinstimme. Weil in dem Geschmack ein solches feines Spiel sei, harmoniere er subjectiv sehr mit der moralischen Denkungsart. Bei Schöner wie bei Gutem sei ein Gefallen ohne Inter- 35 csse, beim Angenehmen sei ein Interesse, nämlich die Behaglichkeit. Wir könnten freilich Interesse am Guten nehmen, aber wir nannten es nicht gut aus Interesse, indem das Interesse nur zufällig sei, um uns zu bestimmen, das Ding gut zu nennen.

Bei der Eintheilung des Gefühls der Lust und Unlust soll es eine Trichotomie geben: 1) a, 2) minus a, 3) Zero, schön, hässlich oder indifferent. Aber einen gleichgültigen Gemüthszustand soll es nicht geben, da jede subjective Vorstellung vergnüge oder schmerze, von nichts könne
 5 man sagen, dass es Adiaphoron sei, namentlich gebe es auch nicht schlechthin moralische Adiaphora.

Sehr kurz behandelt KANT den Satz, dass das Schöne Allen gefallen müsse. Man spreche dem Andern geübte Urtheilskraft d. h. Geschmack ab, wenn er das, was man selbst für schön halte, nicht auch schön finde.
 10 Aber was schön ist, kann der Mensch doch nicht von Andern lernen, nur von sich. Finden wir einen Vers schön, so muthen wir / Andern ^{He} 639 ein gleiches Urtheil zu. Dessenohneraechtet verlangt man vom Dichter, dass er seine Verse Andern vorliest; er könnte sich leicht betrügen. Was Andern nicht gefällt, kann im Grunde nicht schön sein. Eine
 15 beharrliche Schönheit ist in den classischen Werken der Alten, d. h. man wird diese Bücher nicht entbehrlieh finden, da sie so viele Jahrhunderte gefallen haben. Dass etwas Andern gefallen solle, müsse ich a priori erkennen, sonst könne ich ihnen nicht zumuthen, dass sie so wie ich urtheilen sollten. Durch Argumente könne man Niemanden
 20 überzeugen, dass etwas schön sei, unmittelbar aus dem schönen Gegenstande könne man nur urtheilen, ob er Andern gefallen werde oder nicht. . . .

Bei der Erörterung des Begehrungsvermögens, die ausführlicher ausfällt, als in L₁, bemerkt KANT zunächst, es sei befremdend, dass
 25 Vorstellungen Ursache von der Existenz der Gegenstände werden sollen. Das Begehrungsvermögen bestehe darin, dass es durch Vorstellung eines Gegenstandes selbst Ursache von der Wirklichkeit desselben werde. Vorstellungen, sofern sie Ursache von der Wirklichkeit des Gegenstandes
 seien, heissen Begierden. Von dem / Begehren wird dann der Wunsch ^{He} 640
 30 unterschieden, welcher das Bestreben ist, Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände zu werden, aber mit dem Bewusstsein der Unzulänglichkeit unserer Kräfte, womit freilich das, was unmittelbar darauf folgt, nicht ganz übereinstimmt, nämlich, dass die Natur uns eine Anstrengung gegeben habe, etwas zu versuchen, ehe wir noch überlegt hätten, ob
 35 unsere Kräfte dazu hinreichen. Es soll da auch eine Causalität des Objects da sein, die aber nicht zulängt. So ist das Beten ein Wünschen, das wir laut thun in Ansehung des höchsten Wesens. Dieser conatus sei in die Menschen weislich gelegt, weil sie sich sonst oft nicht zutrauen würden, etwas zu versuchen.

KANT geht dann zu der Willkür über: Stellte ich mir vor, dass der Gegenstand in meiner Macht sei, so heisse es nicht: ich bin bestimmt, den Gegenstand hervorzubringen, sondern: ich kann ihn hervorbringen, und dics heisse Willkür. Arbitrium sei ein Vermögen zu handeln, oder nach dem Begehrungsvermögen ein Object hervorzubringen und es auch zu unterlassen. Wir könnten es uns vorstellen als sensitivum und als intellectuale, aber jedes arbitrium habe einen Bestimmungsgrund; dieser sei eine Vorstellung, die im Verstande liege, wobei gar keine sinnlichen Antriebe wirkten, oder in der Sinnlichkeit, wo sinnliche Antriebe ins Spiel kämen. Alle causae impulsivae der Willkür, seien es stimuli oder motiva, hiessen elateres. Werde das arbitrium nicht nur afficiert durch stimuli, sondern determiniert, so sei es brutum, entgegengesetzt dem liberum, welches afficiert, aber nicht determiniert werde; das erstere hätten die Thiere, das letztere der Mensch. Die facultas appetendi ob motiva heisse Wille, d. h. das Begehrungsvermögen, insofern es durch die Vorstellung einer Regel bestimmt werde. Er beschäftige sich immer mit den/Regeln und gehe vor der Bestimmung der Willkür vorher. Das Wollen sei leicht, aber unsere Willkür zu bestimmen, schwer.

Es folgt ein Abschnitt mit der Ueberschrift: Illustration des arbitrii liberi, in dem Manches aus dem Früheren sich wiederholt. Es kommt hier besonders darauf an, dass die Willkür rein sei, wenn sie durch die blossе Form der Gesetzmässigkeit bestimmt werde, nur sei sie als solche nicht bei den Menschen zu finden. Thue jemand aus Mitleid Gutes, so sei dies aus stimulo gehandelt, das Gefühl werde afficiert, und der Betreffende würde nicht so gehandelt haben, wäre er vom Leidenden entfernt gewesen. Um der künftigen Belohnung willen müsse man nicht ermuntern, Gottcs Gesetz zu thun. Es sei ausserordentliche Gnade, dass Gott das, was Pflicht sei, noch belohnen wolle. Zum Guten könnten freilich auch die stimuli mitwirken, z. B. Handeln aus Eigennutz.

Alle objectiven Regeln der Bestimmung der Willkür, sofern sie subjectiv zufällig seien, hiessen Imperative; sie sagten objectiv, was geschehen solle, aber sie enthielten dabei doch, dass es dem Subject frei stehe, auch das Gegentheil zu thun. Von Gott könne man nicht sagen: „er soll“. Gott habe in Ansehung des Menschen lauter Rechte, der Mensch in Ansehung Gottcs lauter Pflichten. Es wird der Unterschied gemacht zwischen den technisch-praktischen Imperativen der Klugheit, die durch eine hypothetische Regel gebieten, und den moralisch-praktischen, die ohne allen Beweggrund gebieten. Diese Art Imperativ setze eine Indepen-

denz *a determinatione per stimulos* voraus. Ein *arbitrium* sei *servum*, wenn es durch Naturgesetze bestimmt werde, frei sei es aber, wenn der Bestimmungsgrund der Handlung nicht in der vorigen Zeit liege, und man, ohne *necessitiert* zu werden, zu jeder Zeit eine Handlung ausführen
 5 könne.

KANT bemerkt noch, das Princip, wonach man jede Handlung als vorher bestimmt in der Zeit betrachte, müsse eigentlich nicht Determinismus, sondern Prädeterminismus heissen; denn durch Gründe bestimmt müssten alle Handlungen sein, auch die Gottes; handelte Gott
 10 ohne Grund, so sei er indifferent. Ob man nun diesen Prädeterminismus mit der Freiheit vereinigen könne? Die Antwort er|folgt durch die ^{He}642 bekannte Unterscheidung. Freiheit könnte man daher auch nennen: das Vermögen, von selbst eine Reihe Handlungen anzufangen, freilich sei sie zu jeder Zeit die *crux philosophorum* gewesen. An seinen eigenen
 15 Handlungen erkenne der Mensch nicht das Uebersinnliche, sondern nur durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. Wir würden gar nicht wissen, dass wir frei sind, ja es für ungereimt halten, dass wir durch die blosse Vorstellung eines Gesetzes bestimmt werden sollen, wenn nicht die Moral wäre. Der kategorische Imperativ sei geradezu ein Wunder
 20 in der Menschennatur. Die moralischen Gesetze lehren uns eigentlich den Charakter des Noumens, wie das übersinnliche Gesetz in uns beschaffen sei. Dass in uns etwas Uebersinnliches ist, giebt zu weiten Folgerungen Anlass. Predigt man Kindern z. B. moralische Begriffe von Mein und Dein und Lügen, so werden sie diese leicht begreifen
 25 und einsehen. Darüber wundert man sich nicht; denn das geschieht in der Ordnung. Was ist das Unbegreifliche in mir, das so viel Gewalt über mich hat, dass ich die ganze Natur unter mich trete? Der Mensch sieht sich hier als unerschaffen an.

Weiterhin berührt KANT auch das Verhältniss zwischen Begehrungs-
 30 vermögen und Lust: Gehe die letztere dem ersteren voraus, so sei sie sinnlich, sei es aber umgekehrt, so sei die Lust rational. Erfülle ich das moralische Gesetz, so befriedige ich die Forderungen meiner Vernunft, und jede Gewährung einer Forderung macht Lust. Hierauf gründet sich der Ausspruch: Der Böse ist unglücklich; er kann Unmuth emp-
 35 finden, weil die Vorstellung des Gesetzes ihm Schmerz macht. Intellectuelle Lust und Unlust können blos hervorgebracht werden durch Vorstellung des moralischen Gesetzes. Sie ist das Bewusstsein meiner Uebereinstimmung oder meines Widerstreits mit demselben.

He
643 | *Der Freiheit entgegen sind Affect und Leidenschaft, die etwas anders als sonst bei KANT gefasst werden. Affect ist hier eine Bewegungsursache unsers Gemüths, so dass man unfähig ist, das Verhältniss des einen Gegenstandes seiner Lust und Unlust mit der Summe seiner übrigen Gefühle zu haben, oder ein motus animi aus sinnlosen Triebfedern, wo der Mensch vermittelt seines Zustandes von Lust und Unlust nicht in seiner Gewalt ist. Leidenschaft dagegen ist sinnliche Bestimmung des Begehrungsvermögens (d. i. Neigung), die auch unfähig macht, sie mit der Summe aller übrigen Neigungen zu vergleichen. Noch weniger als das Gefühl bei den Affecten soll bei den Leidenschaften die Neigung in unsrer Gewalt sein, da jene transitorisch, stürmisch, diese aber permanent seien.* 5 10

Merkwürdig ist, was KANT über das Dankesgefühl sagt: Dankbarsein soll nur Bewusstsein einer Verbindlichkeit sein, also Schuld, folglich Unlust. Denn je mehr man sich seiner Verbindlichkeit entledigen könne, desto grösser sei die Lust, wie wenn man eine Last abwerfe. Doch sei keine reine Negation dabei; es könne ein wirkliches Vergnügen hinzukommen, wenn man dem Schuldner wirklich eine Art von Wohthat erzeugen könne. 15

Nachdem noch Neid, Mitleid, Mitfreude erwähnt sind, behandelt KANT das höhere Begehrungsvermögen, d. h. den Willen. Bewusstsein der Spontaneität, d. h. sich selbst bestimmt zu haben, sei Willen. Es heisst auch: Voluntas sei das Vermögen, mit Bewusstsein nach Regeln zu handeln, dies setze aber ein vernünftiges Wesen voraus; denn Thiere hätten keinen Willen, sondern nur Willkür, weil sie sich keiner Regel bewusst seien, obgleich sie ihr folgten. Ferner soll Wille sein Vermögen der Zwecke, und zwar sei Zweck ein Begriff, zu welchem zusammen zu stimmen, eine Regel meiner Handlung werde. Voluntas libera dürfe man nicht sagen, da dies tautologisch sei, nur: arbitrium liberum. 20 25

He
644 | *Es folgt die Unterscheidung zwischen voluntas antecedens und consequens, bei der auch die Gottheit hineingezogen wird, doch soll bei dieser voluntas antecedens und consequens zugleich sein; ferner wird coactio berührt. Durch Motive gezwungen zu werden, ist der höchste Grad der Freiheit. Denn hier zwingt sich der Mensch selbst; dies zeigt die höchste Spontaneität, den stimulus entgegen zu handeln. Es ist ein hoher Beweis der Freiheit, dass der Mensch es selbst ist, der durch Bewegungsgründe sich nöthigt, von denen er selbst der Urheber ist. Mancher Mensch kann zu einer Handlung gezwungen und doch die Handlung für frei erklärt werden. Dies ist nicht coactio singulariter talis* 30 35

- ad secundum quid, z. B. durch Tortur wird der Mensch gezwungen, die Unwahrheit zu sagen; hier bleibt der Mensch frei, es bleibt bei ihm, die Wahrheit zu sagen oder nicht, nur hatte er seine moralische Kraft nicht bis zu dem Grade cultiviert. Die Imputation bleibt ihm,
- 5 dass er seine Freiheit nicht soweit gebracht hat. — Je weniger ein Mensch physisch, je mehr moralisch er gezwungen wird, desto freier ist er. *Libertas inaffectata* ist, wenn wir Dinge wählen, obgleich wir keine Triebfedern zur Wahl haben — z. B. bei zwei Dukaten von einerlei Werth, Gepräge etc. Hier wählen wir aus Ungeduld den ersten
- 10 besten. *Der status aequilibrü wird als die Möglichkeit bestimmt, in der Wahl eines Gegenstandes aequales causas impulsivas zur Handlung und auch zum Gegentheil zu haben. Freilich nach der empirischen Psychologie könne man sagen, dass nie zwei Triebfedern gleich seien. Wenn daher auch objectiv ein aequilibrium sei, so doch nie im Subject, z. B.*
- 15 *bei zwei Dukaten; auch als Phänomen sei die indifferentia aequilibrü nicht möglich. Durch die Freiheit würden mit der Zeit Handlungen zum habitus, wenn sie auch anfangs aus intellectuellen Gründen geschähen. Es entstehe so mit der Zeit die Gewohnheit, rechtschaffen zu handeln, aber es sei doch Gefahr dabei, endlich aus dem Geleise zu kommen.*
- 20 *Es werden ferner besprochen die actio invita ob ignorantiam und die actio voluntaria, welche letztere nach Grundsätzen geschehen soll, die subjectiv sind, d. h. nach Maximen. Eine Handlung, die | man nicht* He 645
- zu seiner Maxime machen würde, die auch nicht mit einer Maxime entstanden sei, sei nicht mit Willen geschehen, z. B. wenn man wider*
- 25 *Wissen ein falsches Stück Geld mitzahle. Ein frei handelndes Wesen könne man nicht sein, ohne nach Maximen zu handeln. Wer auch nur bisweilen lügen wolle, der habe doch auch die Maxime gebildet, bisweilen eine Ausnahme von der Regel zu machen und die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu übertreten. Arbitrium soll dann sein facultas practica mit dem*
- 30 *Bewusstsein, dass das Object wirklich in meiner Gewalt ist. Sei es nun so, dass die Handlung sowohl als die Unterlassung in meiner Gewalt sei, so sei dies arbitrium in sensu strictiori. Libitus zeige nicht Indifferenz des Subjects in Ansehung der Handlung an. Einige behaupten: Gott ist nicht frei; denn er hat nicht das Vermögen, Böses zu thun.*
- 35 *Da er aber nur aus intellectuellen Ursachen, durch die Vorstellung des moralischen Gesetzes, davon abgehalten wird, so kann ers nach Belieben unterlassen. Doch ist dies Belieben determiniert. Für libitus absolutus Gottes wird gehalten, wo Gott einige Menschen selig macht, einige verdammt. Die Ursache selbst, warum er einige zu Gefässen*

seines Zorns, andere seiner Gnade mache, läge nicht in den Objecten selbst, sondern einzig in ihm selbst. Ein solcher *lubitus absolutus* ohne Motive ist ein *decretum absolutum tale*. Dies ist eine Chimäre. *Ich kann etwas thun nach meinem Belieben, heisse: die Unterlassung steht auch in meiner Gewalt, d. h. physisch. Moralisch könne ich es nicht unterlassen, da mir das Gesetz die Handlung gebiete. In unserm Belieben stehe es nicht, zu begehren und nicht zu begehren, sondern diesem Begehren gemäss zu handeln oder nicht.* 5

Es wird dann die facultas appetitiva inferior kurz besprochen und eingeschränkt, was Pflicht ist, nämlich: eine Handlung, zu der ich moralisch gezwungen bin; sie enthalte immer eine Nöthigung, aber mit dem höchsten Grade der Freiheit. Es folgen die Begriffe der suasio, dissuasio, extorsio, der illecebrae, des imperium in semet ipsum, dann der indoles, welche die Denkungsart in Ansehung der Maximen sein soll. Sie sei liberalis, bei dem, der durch nichts gezwungen werde, als was mit den moralischen Gesetzen übereinstimme, servilis, | wenn sie nur von sinnlichen Bestimmungsgründen hergenommen sei. Wo das Wohlgefallen am Schönen ein elater animi sei, da sei die indoles schon liberalis. Artes liberales seien die Künste, welche die Freiheit cultivierten. Es werde der Mensch, der sonst nichts kennen lerne, als was zu Sinnesempfindungen gehöre, durch die blosse Vorstellung des Schönen und Guten, also durch etwas, was gar kein Interesse bei sich führe, zu Handlungen bestimmt, dies zeige schon einen Grad der Freiheit. Unter den ästhetischen Bestimmungsgründen der Willkür gebe es solche, die nicht Genuss, sondern Cultur des Verstandes und des Reflexionsvermögens unterhielten. Liberalis sei der, welcher frei sein lasse, Freiheit verstatte. Kunst sei Methode von Geschicklichkeiten, d. h. nach Principien, Handwerk Geschicklichkeit nach Beispielen, dies geschehe durch Nachahmung, bei der eine Nöthigung stattfinde, dem, was vorgemacht sei, zu folgen. Die schönen Künste sind von der Art, dass sie dem Menschen den Beifall nicht abzwängen, sondern sie lassen sein Urtheil frei, dass durch Spontaneität der Beifall ihnen gegeben wird. In ihnen können keine Regeln despotisch vorge-schrieben werden, sie sind mehr ein freies Spiel der Einbildungskraft. Weil diese aber eine grosse Gehülfin des Verstandes ist, Begriffen nämlich die Anschauung zu schaffen, so befördert eben das die Freiheit. — Die Classiker sind darum so sehr in Ansehen, weil sie den alles zernagenden Zahn der Zeit überstanden haben. Barbarei hat sich jedesmal gehoben, sobald man sie zu Mustern zu nehmen anfängt. Obsehon die schönen Künste zur Sinnlichkeit gehören, befördern sie 10 15 20 25 30 35

dennoch die Freiheit, weil sie activ sind in Schönheit der Formen; indem wir uns von Sinneseindrücken frei machen, und die productive Einbildungskraft thätig ist, so sind wir Selbstschöpfer. Humanität ist daher das Vermögen und die Neigung, seine Gedanken und Gefühle mitzutheilen. Menschlichkeit ist dem Inhumanen entgegen, der sich freut über den Zustand Anderer, woran er selbst nicht theilnehmen möchte. *Liberal sei es nicht, sich nur aus dem Unterschiede zwischen Mein und Dein etwas zu machen und nur auf seinen eignen, nie auf des Andern Vorthail zu sehen, wie dies unter Kaufleuten vorzüglich der Fall sei. Liberale Denkungsart sei es, wenn ein in den Gesellschaften den Uebrigen Ueberlegener sich so betrage, dass ihre Freiheit befördert werde, und Manieren seien es, wenn sich jemand so betrage, dass | er, ohne zu verlieren, der Andern Freiheit hebe, d. h. ihnen Freiheit gegen sich verstatte.*

Es ist darauf kurz vom Temperament die Rede, bevor KANT auf Seele und Leben im allgemeinen und dann auf Thierseelen übergeht. Thiere haben zwar Vorstellungen und verknüpfen sie, aber Selbstbewusstsein fehlt ihnen ganz. Sie verfahren zwar meisterhaft, bringen aber ihre Geschicklichkeit nicht weiter, hinterlassen sie auch nicht, die Species selbst schreitet nicht weiter fort, alle Generationen bleiben bei demselben Maass, also kann man ihnen keinen Verstand beilegen. Thiere üben Handlungen aus, zu deren Verrichtung der Mensch Verstand braucht, daher legt man ihnen ein analogon rationis bei, da sie durch ihre Einbildungskraft die Vorstellungen verknüpfen, und dies nennt man Instinct. Dieser ist nicht etwa eine qualitas occulta, d. h. nur ein Name für die unbekannte Ursache einer Wirkung, wobei man nur glaubt, etwas erklärt zu haben. Er ist vielmehr ein Vermögen, nach dunkeln Vorstellungen solche Handlungen auszuüben, die denen ähnlich sind, wozu die Menschen ein Bewusstsein bedürfen.

Ganz kurz spricht KANT über Geist, der ein denkendes nicht körperliches Wesen sei. Zu einer Pneumatologie, mit der es die rationale Psychologie vorzüglich zu thun habe, würde es schwerlich kommen.

Es folgt ein sehr kurzer Abschnitt: Vom commercio der Seele und des Körpers, freilich ist er in L₁ auch nicht lang ausgeführt. Es heisst hier, dass die Anthropologie den Einfluss der Seele auf den Körper vorgetragen habe und umgekehrt. GAUBIUS habe ein nützliches Werk geschrieben: de regimine mentis, quod medicorum est, man könne auch schreiben: de regimine corporis, quatenus psychologorum est. Es sei die Aufgabe des Arztes, wiewohl eigentlich ausserhalb seiner Sphären liegend, zu unter-

suchen, wie man durch die Seele die Gesundheit befördern könne. Grosse
 He 648 Gelehrte würden vielleicht dadurch so alt, dass ihr Körper, der selbst
 nicht geübt werden könne, durch ihre Seele agitiert werde, durch Ausübung
 von Kräften, die stets in dem Körper wirkten. Freilich schwäche anhal-
 tendes Denken wiederum den Körper.

Den Schluss der empirischen Psychologie bildet eine allgemeine
 Bemerkung über diese Disciplin. A priori lasse sich in ihr nichts heraus-
 bringen, um sie zur Wissenschaft zu machen, müssten wir methodische
 Erfahrungen anstellen, d. h. durch Observieren und Experimentieren.
 Observieren könne sich aber der Mensch nicht, weil er schon in Ruhe 10
 sein müsse, wenn er im Stande sei, sich zu observieren, und das wieder
 nicht könne, wenn er im Affect sei. Mit sich Experimente anstellen,
 sei aber gar etwas Tolles. Das Experiment, welches ich machen wolle,
 ändere ja meinen Gemüthszustand, ich habe ja aber den unveränderten
 und nicht diesen veränderten experimentieren wollen. 15

2.

Metaphysik K₂

Psychologie, Theologie Teilstücke Heinze

lehrt die Natur der menschlichen Seele. Seele ist das Subject der Empfindung. Es zeigt im Deutschen immer etwas Inneres an, als z. B. die Seele einer Feder, einer Kanone, d. h. die Linie durchs
 5 Centrum des Mundes bis aufs Centrum des Bodens gezogen. ψυχη heisst Papillon. Es liegt also in dieser Benennung der Seele eine Analogie mit einem Schmetterling, der präformiert in der Raupe steckt, die nichts weiter als der Balg desselben ist. Dies lehrt, dass das Sterben diesseits nichts weiter als Regeneration ist. anima ist
 10 das belebende Princip im Thier. Die Materie kann für sich nicht leben. Dies ist ein Satz wider den Hylozoism. Wenn man annimmt, dass die Materie als Materie denke, lebe, d. h. Vorstellungen gemäss wirke, so ist dies vorzüglich der Physik zuwider; dass Materien nicht von andern bewegt werden, sondern sich selbst bewegen können, widerspricht dem Princip der Trägheit. Pythagoras sagt etwas mystisch:
 15 die Seele ist ein numerus se ipsum movens. anima ist das sinnliche, animus das intellectuelle Vermögen der Seele. mens, nous, ist dies ebenfalls. — Seele und Geist sind zwar zwei untersehiedene Verhältnisse aber nur zwei Vermögen eines und desselben Subjects.
 20 Ein lebendes Wesen hat nur eine Seele, dies ist ein Grundsatz in der Psychologie. Aus dem Bewusstsein meines Subjects folgt schon das Bewusstsein der Einheit meiner Seele. Wenn wir uns auch mehrere Lebensprineipien im Körper denken, die in Vereinigung sind, dass also vieles Leben in eins sich vercinigt, so ist dies doch nur eine Seele.
 25 Irritabilität will man aus meehanischen Eigenschaften des Körpers erklären. Dies ist noeh zweifelhaft. Vielleicht dass ein ausgetretener Nervensaft, der wie ein Schleim aussieht und die Muskeln umkleidet, die Ursaehe davon ist. Eine zerschnittene Wespe packt mit dem Kopf den Bauch und dieser wehrt sich mit seinem Stachel. Der Erdkrebs
 30 kann seine Seheere fahren lassen, und diese kneipt dann noeh den Körper fort, den sie gepackt hat. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass mannichfache Leben eoneentriert sind im Körper / unter einem
 680 einzigen Prineip. Es sind darum nicht mehrere Thiere, weil mehrere Lebensprineipien in verschiedenen Theilen des Thieres sind.

Es sind drei wichtige Fragen: 1) Was ist die Seele im Leben ? (Was ist ihre Fortdauer im Leben ? NB. Hier wird sogleich vom Sitze der Seele gesprochen.) 2) Was ist sie gewesen vor der Geburt ? (Wie ist ihr Anfang, der *ortus animae* ?) 3) Was wird sie sein nach dem Tode oder im künftigen Leben ? (Tod ist das Ende des Lebens, d. h. des *commercii animae et corporis*). 5

In Ansehung der ersteren sind wiederum zwei Fragen aufzuwerfen, ob wir 1) in Ansehung ihrer eine Psychologie haben, d. h. ob wir sie erkennen können, wie sie im Körper ist, wie ihre Existenz mit der des Körpers zusammenhängt. 2) Ob eine Pneumatologie ihrer Natur stattfindet, d. h. ob wir sie betrachten können als nicht im *commercio* mit dem Körper, sondern für sich isoliert. So weit gelangen wir nicht. — Eine negative Eigenschaft der Seele ist: sie ist ein immaterielles, unkörperliches (einfaches) Wesen. Das behauptet man gegen die Materialisten. Materiell ist nicht blos was Materie ist, sondern auch was Theil einer Materie sein kann. Was Einfaches kann unmöglich Theil einer Materie sein. Jede Materie ist im Raum, ein Theil derselben ist also wieder im Raum, was aber im Raum ist, ist stets theilbar und nie einfach. Die Seele ist nicht materiell. Die Materie hat kein Vorstellungsvermögen, mithin kann sie nicht zugleich ihr eigenes Lebensprinzip sein. (Der Autor sagt: die Materie kann nicht denken, wir sagen: sie hat kein Vorstellungsvermögen, und dann passt der Beweis auch auf Thiere.) *Materia non est substratum repraesentationum*. Alle Vorstellungen sind entweder einfach oder zusammengesetzt. Zwei Vorstellungen müssen in einem Subjeet vereinigt sein, um eine Vorstellung auszumachen. Alle Vorstellungen beziehen sich auf ein Subjeet, das ist eine Einheit, in dessen Vorstellung was Mannichfaches vereinigt ist. Vorstellungen können also nicht unter mehrere Subjeete vertheilt werden und dann Eine Vorstellung ausmachen, sondern die vereinigte Vorstellung kann nur in einem Subjeet als einer Einheit stattfinden. Ein Wesen kann daher keine Vorstellungen haben ohne diese absolute Einheit des Subjects. Wenn einzelne Vorstellungen unter mehrere Subjeete vertheilt werden, so können diese isoliert zusammengenommen nicht eine Einheit ausmachen; denn diese besteht aus dem Mannichfachen der Vorstellungen. — Jede Materie ist aber ein Aggregat von Substanzen ausser einander, also kann die Materie keine Vorstellungen haben. Materie ist keine Einheit des Subjects, sondern eine Vielheit der Substanzen. Wenn ein Aggregat von Substanzen denken sollte, so müsste ein partieller Theil der Vorstellungen in den 10 15 20 25 30 35

einzelnen Theilen liegen, diese aber zusammen machen keine Einheit der Vorstellungen aus. Eine Menge von Substanzen kann nie eine Vorstellung in Gesellschaft haben. Das Princip des Lebens ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache / von der Wirklichkeit der ^{He} 681
 5 Gegenstände zu sein. Zum Denken wird etwas Einfaches erfordert, aber alle Materie ist zusammengesetzt, folglich kann sie nicht denken. NB. So viel Theile der Raum hat, so viel Theile hat auch die Materie, die den Raum einnimmt. — Materialismus ist nun die Behauptung, nach welcher man annimmt, die Materie sei nicht leblos, sondern sie
 10 könne sich selbst beseelen, ohne eine aparte Substanz als ein lebendes Princip nöthig zu haben.

Der Ungrund hievon ist also wohl jetzt erwiesen, aber darum nicht die Pneumatologie. Denn dass diese einfach anerkannte Substanz auch ohne Verbindung mit dem Körper denken könne, lässt sich daraus
 15 nicht folgern. Die Wirkungen aus dem Vermögen eines Wesens kann man nur aus der Erfahrung erkennen. Ob die Seele auch ausser dem Körper zu denken continuire, das lässt sich nicht a priori entscheiden. Man müsste hierüber Erfahrungen anstellen. Erfahrungen können wir nur im Leben anstellen, hier aber erfahren wir nur, wie die Seele in
 20 commercio mit dem Körper denkt. Es bleibt daher unausgemacht, ob die Seele nach dem Leben auch ohne commercium fortfahre zu denken.

Weil die Seele nicht materiell ist, so darf man darum noeh nicht ihre Spiritualität behaupten. Spiritus est substantia immaterialis quae cogitat, sagt der Autor. Geist ist eine immaterielle Substanz, die man
 25 auch ohne Verbindung mit Materie denken kann. Die Spiritualität der menschlichen Seele gehört zu den transcendenten Begriffen, d. h. wir können von ihr keine Erkenntniss bekommen, weil wir diesem Begriff keine objektive Realität, d. i. keinen correspondierenden Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung geben können. Es ist nicht
 30 auszumachen, ob der Körper nicht ein unentbehrliches adminiculum zum Denken der Seele sei; denn wir können uns nicht aus dem Körper heraussetzen, um dies zu erfahren.

Die sedes animae hat man im sensorio communi, wo die Seele alle Eindrücke der Gegenstände empfangen soll, gesucht. Da sie aber
 35 ausser der facultas cogitandi auch eine facultatem locomotivam, d. h. den Körper zu bewegen hat, so würde derjenige Theil, durch dessen Bewegung die Seele den ganzen Körper bewegt, das primum movens sein. Beides setzt man ins Gehirn. Cartesius setzte sie in die Zirbel-drüse (glandula pinealis); denn da die Seele eine Einheit ist, so hat man

sie auch in Theilen gesucht, die einzeln und einfach sind. Doch hat man bisweilen gefunden, dass die Zirbeldrüse versteinert gewesen, ja Sömmerring nimmt bei allen Zirbeldrüsen eine Versteinerung an. Das corpus callosum (Hirnschwiele) macht Bonnet, wiewohl ohne Grund, zum Sitz der Seele.

Der Ort der Seele ist da, wo der Ort des Menschen als denkenden Wesens ist. Mich selbst als Seele kann ich nicht in Relation mit andern Dingen, mithin nicht im Raum wahrnehmen. Dies müsste durch den äussern Sinn wahrgenommen werden. Die Seele müsste also durch den äussern Sinn sich selbst wahrnehmen, also sich ausser sich selbst wahrnehmen, welches eine contradictio ist. Meinen Ort in der Welt als Mensch sehe ich, in der Welt sich seines Orts bewusst sein, heisst eine äussere Wahrnehmung haben. Sollte die Seele ihren Ort angeben, so müsste sie ihr Verhältniss / gegen die andern Dinge bestimmen und auch den Punkt angeben, wo sie sich selbst befindet. Dies kann sie nur, indem sie sich ausser sich selbst setzt und so beobachtet. Dies ist ungereimt. Absurd ist es, einen Ort der Seele im menschlichen Körper anzunehmen; der Mensch ist ein beselter Körper, d. h. in Verbindung mit einem Dinge, das den Grund der Lebensbewegungen enthält. — Denken wir uns ein immaterielles Wesen, so können wir ihm keinen Ort anweisen, kein Local-Verhältniss, sondern nur ein dynamisches, ein Verhältniss der virtualen, nicht der localen Gegenwart. Die Seele ist der Grund von den Veränderungen im Körper, aber die Art und Weise, wie sie es ist, ist unmöglich zu erkennen. Der Ort geht nicht vorher, um zu wissen, wie die Seele wirke. Was ein Object des innern Sinnes ist (wie die Seele), kann auf keine Weise als Object des äussern erkannt werden. Ich kann der Seele im Raum keine locale Gegenwart einräumen, weil ich sie danu sogleich als materiell annehme. Was im Ort soll gegenwärtig sein, muss Object der äussern Sinne, d. i. Materie sein. Nicht locale, sondern virtuelle Gegenwart kann ich der Seele geben, d. h. es wird etwas gewirkt. Das ist ein blosser Gedanke, hierdurch nehmen wir blos an, dass die Vorstellung nicht ungereimt ist, eine Wirkung der Seele auf den Körper anzunehmen. Ihren Ort kann die Seele nicht erkennen. Denn ein Ding kann an zwei Orten zugleich nicht sein, sonst wäre es ausser sich und könnte sich als Gegenstand des äussern Sinnes betrachten. — Wo ist der Sitz der Seele im Körper? ist daher eine ungereimte Frage. Denn sie müsste sich entweder selbst wahrnehmen, fassen, also selbst Object der äussern Sinne sein, oder wir müssten sie als Object der äussern

Sinne wahrnehmen, wosie dann Körper sein müsste. — Die Alten sagten: Die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Theil, d. h. nichts weiter als: Wo der menschliche Körper ist, da ist auch die Seele.

Es ist keineswegs ein Einwurf dagegen, dass der Ort der Seele nicht
 5 zu bestimmen ist, dass z. B. anhaltendes Denken Empfindung im Kopfe macht etc. Wenn wir glauben, dass wir im Kopfe denken, so nehmen wir ja dadurch nicht den Sitz der Seele im Kopfe wahr; denn zum Denken brauchen wir ja körperliche Organe. Weil das Gehirn die Wurzel aller Nerven und Gefühle ist, so wirkt die Seele am meisten
 10 im Kopfe (im Gehirn) [durch die Nerven hat die Seele ihre facultatem locomotivam, wodurch sie die andern Theile bewegt, wird daher ein Nerv unterbunden, so hört diese Wirkung auf], aber andere viscera und Nerven werden beim Denken ebensogut afficiert; denn alle unsere Gedanken werden von körperlichen Bewegungen begleitet.
 15 Die Gegenwart der Seele ist also virtualis. Ihren Wirkungen kann man daher mit allem Rechte einen Ort anweisen. Diese virtuelle Gegenwart kann als Sitz der Seele betrachtet werden und im sensorio communi gesucht werden. Die Empfindung findet nur statt, sofern der Nerv bis zum Gehirn gelangt. Der Nerv reizt den Muskel zur willkürlichen
 20 Bewegung, also ist das Gehirn nicht allein das sensorium, sondern auch das organon commune.

Das commercium zwischen Seele und Körper im Leben ist innigst, d. h. es ist keine Handlung des Gemüths ohne Bewegung des Körpers. Also ist / die Psychologie völlig unvermögend, eine Handlung des
 25 Gemüths ohne Einfluss des Körpers zu erkennen. He 683

Vom commercio der Seele mit dem Körper.

Der Anfang des commercii der Seele mit dem Körper ist der Anfang der Existenz des Menschen, d. i. seine Geburt. Die Fortdauer ist das Leben, das Ende ist der Tod.

30 Die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper im Leben zu erklären, ist jetzt unser Zweck. Seit Cartesius hat dieser Punkt die Philosophen beschäftigt.

Es giebt eine harmonia zwischen Substanzen in commercio et absque commercio, letzteres giebt nur einen nexum idealem. Soll
 35 aber zwischen Seele und Körper eine harmonia in commercio sein, so ist hier ein influxus physicus. Hier entsteht also ein System des idealen und des realen Einflusses zwischen Seele und Körper.

Substanzen harmonieren, wenn der Zustand der einen Substanz mit dem Zustand der andern correspondiert.

Die Heterogenität der Wirkungen mit den Ursachen (in dem commercio zwischen Seele und Körper), da körperliche Bewegungen Vorstellungen hervorbringen, hat gemacht, dass man statt eines influxus physiei (realis) einen influxum idealem angenommen hat, der aber eigentlich kein influxus ist. Denn hier müsste Gott unmittelbar assistieren (d. i. das systema assistentiae oder der Occasionalismus), oder Gott hätte schon im Anfang der Welt bestimmt, dass Vorstellungen sich gerade in der Seele entwickeln sollten, wenn gewisse körperliche Bewegungen vorgehen würden, und dies wäre das systema harmoniae praestabilitae. Aber die Heterogenität der Wirkung mit der Ursache macht nicht die mindeste Schwierigkeit, sondern wie Substanzen überhaupt auf einander wirken können, macht die Schwierigkeit, sie mögen homogen oder heterogen sein.

Nehmen wir einmal die Existenz der Seele an, so macht das weiter keine Schwierigkeit, wie sie nun in dem Körper wirke.

Die Körper als Körper können auf die Seele nicht wirken und umgekehrt, weil Körper gar nicht Relationen auf ein denkendes Wesen haben können. Die äussere Relation, in der ein Körper mit einer Substanz steht, ist nur im Raum, also muss diese Substanz auch im Raum, mithin ein Körper sein. Oerter sind pure Relationen. Veränderung der Oerter ist Veränderung der Relationen. Die Erfüllung des Raums, die Figur des Körpers, d. i. die Veränderung der Grenzen sind lauter Relationen. Bei der Seele können wir benennen, was innerlich verändert wird, dies sind aber nicht Relationen, sondern nur Accidentia, z. B. Vorstellungen u.s.w. Da die Relation des Körpers nur im Raum besteht, so kann er nicht Grund der innern Bestimmungen, z. B. der Vorstellungen, sein. Der Körper als Phänomenon ist nicht mit der Seele in Gemeinschaft, sondern die von der Seele verschiedene Substanz, deren Erscheinung Körper heisst. Dies Substrat des Körpers ist ein äusserer Bestimmungsgrund der Seele, wie aber dieses commercium beschaffen ist, wissen wir nicht. Am Körper kennen wir bloss Relationen, aber das Innere (das Substrat der Materie) kennen wir nicht. Nicht das Ausgedehnte qua extensum wirkt auf die Seele, sonst müssten beide Correlata im Raum, mithin die Seele ein Körper sein. Wenn wir sagen, das Intelligible des Körpers wirkt auf die Seele, so heisst dies, dieses äussere Körper noumenon bestimmt die Seele, es heisst aber nicht: ein Theil des Körpers (als Noumenon) gehe als

Bestimmungsgrund in die Seele über, er ergiesst sich nicht als Kraft in die Seele, sondern er bestimmt bloß die Kraft, die in der Seele ist, wo also die Seele activ ist. Diese Bestimmung nennt der Autor influxum idealem, aber dies ist ein influxus realis; denn ich kann mir
 5 unter Körper auch nur einen solchen Einfluss denken. Der Körper enthält also einen Grund, die Kraft, die in der Seele ist, zu determinieren, und so wieder enthält die Seele einen Grund, die Kraft des unbekannten Etwas (Noumenon des Körpers) zu determinieren, dass eine äussere Bewegung entsteht. Ohne dass aber beide Substanzen schon Kräfte
 10 haben, kann kein influxus realis zwischen ihnen sein. Cartesius sagt: Gott bringt Vorstellungen unmittelbar hervor, wenn z. B. mein Auge sich bewegt. Das dritte, nämlich das Auge z. B., ist dann ganz entbehrlich, weil Gott auch ohne Auge die Vorstellungen hervorbringen könnte. Leibniz nimmt diese Vorstellungen prästabiliert von
 15 Gott an, das ist nicht viel besser.

Wenn die Seele nicht Materie ist, und als solche nicht denken kann, so ist sie vielleicht ein Substratum der Materie, d. h. das Noumenon, wovon die Materie bloß das Phänomenon ist, und dann entsteht der Materialismus virtualis. Phaenomenon substantiatum ist eine
 20 zur Substanz gemachte Erscheinung, die an sich keine Substanz ist. Materie ist das letzte Subject der äussern Sinne, sie beharrt, wenn auch ihre Form verändert wird, und daher heisst Materie auch eine Substanz. Weil Materie nur möglich ist durch den Raum, so ist sie nicht an sich Substanz, sondern als Erscheinung. Nehme ich sie als
 25 Substanz an sich an, so ist sie ein Phaenomenon substantiatum, wie Leibniz sagt. Das Substrat des Phänomens der Materie ist uns gänzlich unbekannt, und wir wissen nicht, ob es nicht sogar ein einfaches Wesen sei. Wir können nicht wissen, wie das Substrat innerlich beschaffen sein mag, ob es Denken und Vorstellungen haben könne.
 30 Also lässt sich wenigstens denken, dass der Materie ein Substrat zum Grunde liege, welches denken könne. Dies wäre der transcendente Materialismus. — Das Lebensvermögen wird vielleicht in aller Materie angetroffen, aber die Materie hat an sich kein Lebensvermögen, sondern es liegt ihr als ein Substrat zum Grunde. — Zwischen
 35 Bewegungen und Vorstellungen ist nicht der mindeste Zusammenhang, also kann die Materie weder positiv noch negativ angenommen werden. Alle Vorstellungen sind etwas in uns, und wir können nicht sagen, dass sie Objecte der äussern Sinne sind. Aber alle Materie ist Object der äussern Sinne, und wir können von ihren innern Vor-

stellungen nichts annehmen. Bei der Materie haben wir nichts Anderes als äussere Relationen und Veränderungen äusserer Relationen. Da Körper keine Substanzen an sich sind, so können wir ihnen keine **He** 685 Vorstellungen geben, sondern wir / kennen an ihnen blos äussere Relationen (Vorstellungen sind aber innere Bestimmungen). — Wie 5 Materie könne Vorstellungen haben, ist uns ganz unfasslich und unbegreiflich. Also ist es ganz umsonst, so etwas anzunehmen. Wer behauptet, dass das Substrat der Materie und das Substrat unseres eigenen Denkens gleiche Wesen sind, dem können wir das wohl zugeben, aber er sagt dadurch doch nichts; denn wir können davon 10 nichts herleiten, weil wir davon nichts kennen und einsehen.

Origo animae Zustand der Seele vor der Geburt des Menschen. Die origo animae hat wirklich eine Analogie mit der Erzeugung des Menschen. Epigenesis ist das System, wo die Eltern die hervorbringende Ursache der Kinder sind. Diese hat mehrere Gründe für sich 15 als das System der Präformation. Das System animaleulorum spermaticorum ist das System, wo der Saamen als bestehend aus kleinen Thierehen gedacht wird. Dieses ist auch das System praecoxistentiae liberac. Nimmt man das System der Involution an, so erklärt man dadurch die grosse Vorsicht für völlig unnütz. Ein Schwein z. B., das 20 eine Eichel frisst, zerstört dadurch eine Million Bäume, die in ihr steekten. Dagegen zeugen auch die Halbschläge und Bastardpflanzen, die wirkliche Production, nicht blos Evolution anzuzeigen scheinen.

Eintheilung der Meinungen über den Ursprung der Seele.

25

1) Eine Materie ist ein Eduet, d. i. was vorher schon in einer andern Materie da war, aber jetzt abgesondert dargestellt wird. 2) Ein Product, was vorher noeh gar nicht da war, sondern nun erst jetzt erzeugt wird. Beides kann die menschliche Seele bei der Zeugung sein, in beiden Fällen aber ist ihr ortus physicus, wer dies annimmt, 30 ist ein Physicus in Ansehung der Seele (Naturalist). Nimmt man an, die Seele werde von Gott bei der Geburt geschaffen, so ist ihr ortus hyperphysicus, und wer dies annimmt, ist Creatianer (Hypernaturalist). Dies anzunehmen, ist blosser Glaubenssache, hier wird alle Untersuchung abgeschnitten. Wer die Seele als ein Eduet annimmt, 35 der ist ein Praecoxistentianer, d. i. er nimmt das System der Präexistenz der Seele an. Wer die Seele als Product der Eltern annimmt,

glaubt an das *systema propagationis*. Dieses System der Production ist wieder zwiefach, entweder von den Seelen der Eltern oder von den Körpern der Eltern. Ersteres heisst *ortus animae per traducem*, d. h. Elternseelen bringen Kinderselen hervor. Kämen die menschlichen Seelen aus dem Körper der Eltern, so müssten sie selbst wieder materiell sein. Es läge alsdann der Materialismus hier zu Grunde. Die Systeme der menschlichen Zeugung sind zwiefach: 1) Der *Involution* (*Einschachtelung*): alle Kinder haben in den Stammeltern gelegen, 2) *Epigenesis*, nach welcher Menschen, was die Körper betrifft, ganz neu hervorgebracht werden. Nach erstern ist der Mensch *blo*s *Educt* (*Educt* war vor der Geburt schon vorhanden, nur in Verbindung mit andern Materien, sodass es durch die Absonderung zum Vorschein kommt). Haben wir Ursachen, das System der *Epigenesis* anzunehmen, so haben wir auch Ursache, die Seele als ein *Product* anzunehmen, weil sonst die Seele anderwärts müsste existiert haben, und alsdann mit diesem neuerschaffenen Körper verbunden wäre. Hier müsste man alsdann in Rücksicht auf die Seele eine / *propagatio per traducem* annehmen. Eine Substanz aber kann keine andere Substanz erzeugen, so auch mit der Seele. Eine Seele kann nicht andere Seelen aus sich gehen lassen; denn sonst wäre sie ein *compositum*. Wir wissen von dem Substrat der Materie (von dem *Noumenon*) nichts, ob es mit dem in uns denkenden Princip von gleicher Art sei. Die *Propagatio* der menschlichen Seele *per traducem* anzunehmen, ist ungereimt, weil wir davon gar nichts urtheilen können. Wäre die Seele ein *Product*, so müsste die Elternseele eine schöpfende Kraft haben. Jede Erzeugung einer Substanz ist *productio ex nihilo*, Schöpfung; denn vor der Substanz war nichts da. Ein Geschöpf hat aber selbst keine schöpfende, sondern bildende Kraft, d. h. Dinge, die da sind, zu trennen oder zusammenzusetzen. Es bleibt daher nichts weiter übrig, als die Seele präformiert anzusehen, es mag mit den Körpern beschaffen sein, wie es wolle.

NB. Alle Kräfte und Eigenschaften einer Substanz haben einen Grad, die menschliche Seele könnte vergehen, indem allmählich der Grad der Kräfte abnähme. Eine Substanz von grosser Kraft könnte man als zusammengesetzt denken, von der sich dann eine einfache Substanz zur Kinderseele absondern könnte. Doch dies ist ein Spielwerk der tändelnden Vernunft. Das System der *Epigenesis* erklärt nicht den Ursprung des menschlichen Körpers, sondern sagt vielmehr, dass wir davon nichts wissen. — Leibniz nahm alle Materie als ein

Aggregat von Monaden an. Diese Monaden, sagt er, haben äusserlich das Verhältniss, dass sie ein *compositum* und aller körperlichen Eigenschaften fähig sind. Da wir von dem Innern anderer Dinge keinen andern Begriff haben, als was in uns selbst vorgeht, dies sind Vorstellungen und was daraus folgt, so schloss er hieraus, alle Monaden hätten diese Vorstellungen (die Wirklichkeit von etwas ist auch nicht anzunehmen, wenn es möglich ist), und nannte sie *vires repraesentativas universi* oder *specula viva universi*. Denn alle Monaden wären in der Welt, eine flösse auf die andere ein, da sie aber nichts als blossе Vorstellungen haben, so hat jede Vorstellungen von allen Monaden in der Welt. Man müsste aber *monades sopitas* annehmen, die zwar Vorstellungen haben, aber sich ihrer nicht bewusst sind. Diese machen nach ihm die Classe der vernunftlosen Thiere aus. Es wären aber verschiedene Grade des Bewusstseins der Vorstellungen — *distincte* — *clare* — *obscure*. Aus einem *status* gingen die Monaden zu dem andern, aus dem *distincto* zum *distinctissimum*, bis zu Gott. Dieses ist das sogenannte *continuum formarum*, nach der Analogie des *continui physici*, wo die Mineralien die Ordnung anheben, durch die Moose, Flechten, Pflanzen, Zoophyten durchs Thierreich bis zum Menschen. Dies ist nichts weiter als ein Traum, dessen Ungrund Blumenbach gezeigt hat. Menschenseelen sind Leibnizen nach schon vorher gewesen, aus dem *statu obscuro* sind sie endlich bis zum *distincto* gekommen. Es drängt sich alles zur Gottheit, und sie würden endlich in derselben selbst verschwinden, wo es dann auf ein *emanatives System* herauskommt.

Vom Ende des *commercii* zwischen Seele und Körper, d. i. vom Tode. Es fragt sich, ob das Leben der Seele ein blosses thierisches oder ein spirituelles Leben sei, ob sie auch nach dem Tode des Menschen / zu denken vermöge. Jede Materie ist leblos (denn Materie sein, heisst zusammengesetzt sein. Leben heisst durch eigne Vorstellungen Ursache von Handlungen sein. Vorstellungen können aber in einem *composito* nicht stattfinden; denn hier sind sie unter mehrere Subjecte vertheilt), man kann daher annehmen, dass die Absonderung eines Subjects von der Materie kein Verlust ihres Lebens, vielmehr Beförderung desselben sei. Ist daher Materie mit einem Princip des Lebens verbunden, so muss die Leblosigkeit von jener diesem Hindernisse in den Weg legen. Diesem scheint zu widersprechen, dass der Körper das Denken nicht immer hindert, sondern ihm auch zuweilen nützlich ist. Da beide in *commercio* sind, dass

keins von beiden sich aus dem andern herauszusetzen im Stande ist, so verhält es sich mit ihnen ebenso als mit einem Menschen, der an eine Karre geschmiedet ist. Es ist gewiss, dass der Mensch ohne dieselbe weit besser geht, als mit ihr; da er aber angeschlossen ist, so ist ein adminiculum seines Gehens, wenn das Rad sich gut dreht, und keine Reibung ist. Solange also Körper und Seele auch in commercio sind, so muss die Seele ein subsidium des Lebens haben, darum scheint aber das Princip des Lebens doch nicht von der leblosen Materie abzuhängen.

Ein Aufhören des ganzen Lebens ist Tod der Seele. Es ist nicht bloß die Frage, ob die Seele aufhören wird, als Substanz zu sein, sondern ob sie nach dem Tode des Menschen gänzlich aufhören wird, zu leben. Ferner fragt sich, ob wir bloß Ursache haben, anzunehmen, dass die Seele künftig leben werde, oder ob sie nothwendig leben müsse. Die Fortdauer des Lebens nach dem Tode ist nicht Unsterblichkeit der Seele, d. h. nicht die Unmöglichkeit der Sterblichkeit. Spes vitae futurae nach einem decreto divino ist nicht Unsterblichkeit. Vita futura als nothwendig aus der Natur der Seele ist Immortalität. Ersteres nimmt das System der Resurrection an, dass die Seele aus dem Zustand ihres Todes, wenn sie gleich als Substanz bleibe, bloß durch Gottes Willen erweckt werde.

Unsterblichkeit ist die Nothwendigkeit der künftigen Dauer aus der Natur der Seele. Zur Hoffnung des künftigen Lebens haben wir moralische Zwecke und Gründe. Die Fortdauer der menschlichen Seele können wir natürlich oder übernatürlich zu erklären suchen. Ersteres ist physiologisch nach Beschaffenheit ihrer Natur, oder hyperphysisch durch Erweckung nach dem Tode. Zur Fortdauer der Seele wird erfordert die Fortdauer ihrer Substanz und der Identität ihrer Persönlichkeit, d. i. das Bewusstsein, dasselbe Subject zu sein, was sie war. Ersteres sucht man durch folgenden Grund zu beweisen: Die Seele ist einfach, also ist sie unzertheilbar (incorruptibilis durch innere Auflösung) und kann auf diese Weise nicht vergehn. (Die Theile bleiben bei einer Materie zwar übrig, sie selbst aber vergeht). Mendelssohn hielt diesen Beweis nicht für hinlänglich: Er sagt, die Substanz verginge, wenn sie in dem einen Augenblick wäre und in dem andern nicht; zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit. In dem einen Augenblicke wäre also ihr Sein, in dem andern ihr Nichtsein; was sollte nun zwischen diesen beiden Augenblicken sein? Dieser Beweis ist nicht stringent. Die Seele kann durch Theilung

He
688 nicht untergehen, wohl / aber durch Remission, durch Nachlassung der Kräfte (sowie das Bewusstsein verschiedene Grade der Klarheit hat, die immer schwächer, z. B. beim Einschlummern wird). Das Erlöschen der menschlichen Seele bis zur völligen Evanescenz lässt sich daher sehr gut denken. Hier werden auch keine saltus sein, sondern es kann Alles nach den Gesetzen der Continuität gehen. Mit einem Grad der Kraft ist die Seele in einer Zeit da; zwischen dieser und dem Augenblick, wo sie ganz verschwindet, sind eine Menge Augenblicke, wo die Grade verschieden sind. Dieser Vorstellung scheint zu widersprechen, dass bei allen Veränderungen in der Natur die Substanz beharrt und nur die Accidentien wechseln. Hier ist aber bloß die Rede von körperlichen Substanzen, die wir kennen, bei der menschlichen Seele kennen wir aber nichts Beharrliches, auch nicht einmal den Begriff des Ichs, da das Bewusstsein bisweilen verschwindet. In den körperlichen Substanzen ist ein Princip der Beharrlichkeit, bei der Seele ist aber alles im Flusse. In Ansehung der Identität der Person, memoria intellectualis, so sieht ihre Nothwendigkeit niemand ein, und kann sie auch nicht darthun, obgleich ihre Möglichkeit kann angenommen werden. Die Fortdauer des Lebens konnte auf dem göttlichen Rathschlusse beruhen, etwa um den Menschen zur Rechenschaft zu ziehen, dabei gewinnen wir aber nichts, und wir könnten nach dem göttlichen Rathschluss wohl ein künftiges Leben (vielleicht nur einiger Menschen) annehmen, aber hieraus folgt nicht ein ewiges künftiges Leben, d. h. eine Unsterblichkeit. Man muss daher die Nothwendigkeit dieser Fortdauer aus der Natur der Seele beweisen.

Die Argumente wegen des künftigen Lebens können 1) psychologisch sein. Die psychologischen Gründe sind auch zugleich physiologisch, aber aus psychologischen Gründen können wir ganz und gar nicht auf ein künftiges Leben schliessen, denn wir können gar keine Erfahrungen machen, was es mit der Seele ohne Körper für eine Bewandniss hat. Im Leben sind Seele und Körper in commercio und wir müssten beide isolieren können, um einen Versuch zu machen, ob die Seele auch ohne Körper denken könne. 2) metaphysisch. Dies kann man aus metaphysisch theoretischen (aus der Metaphysik der Natur) oder metaphysisch praktischen, d. h. moralischen Gründen (aus der Metaphysik der Sitten) beweisen. Der erstere von dem Begriffe eines Lebensprincips überhaupt sagt nichts weiter, als dass unser Leben nicht abhängig sei von einer Verbindung der Seele mit dem Körper. Wer annimmt, dass das Ende des Lebens des Menschen

das Ende alles Lebens sei, der nimmt an, dass die Materie den Grund
 alles Lebens in sich enthalte. Aber alle Materie ist leblos und enthält
 also keinen Grund des Lebens in sich. Das Leben muss von einem
 immateriellen, denkenden Princip abhängen; dies Princip kann nicht
 5 materiell sein, denn wir stellen uns unter Lebensprincip immer ein
 solches vor, welches sich aus innern Gründen bestimmt, welches
 Materie nicht kann, die immer nur durch äussere Ursachen kann
 bewegt werden. Der Hylozoism ist der Tod aller Philosophie. — Der
 Körper als leblos und doch mit der Seele in commercio wird eher
 10 ein Hinderniss als Beförderung des Lebens sein. Denn ausser ihrem
 Leben muss die Seele noch eine Materie beleben. Der Körper ist wohl
 ein Grund / des thierischen aber nicht des geistigen Lebens. Sterben ^{He} 689
 ist daher Befreiung des Lebensprincips von allen Hindernissen. Fort-
 dauer des Lebensprincips ist zu unterscheiden von Lebensvermögen.
 15 Es ist mehr, dass die Seele lebe, als dass das Lebensprincip bleibt. Dass
 die Seele lebe, müssen actus des Lebens sein, diese geschehen aber nicht
 anders als in Verbindung des Körpers. Die Seele kann an sich keine
 actus des Lebens ausüben, ihre Handlungen werden begleitet durch
 Modificationen des Körpers. Daher lebt sie nicht nach dem Tode, aber ihr
 20 Lebensprincip bleibt, d. h. als solches, was einen Körper beleben kann.

Theoretische Gründe a priori werden also hier nichts ausmachen.
 Die teleologischen Gründe beweisen aus der Ordnung der Zwecke.
 Sie können 1) kosmologisch-teleologisch, 2) theologisch-
 teleologisch sein. Die Teleologie kann 1) von den Zwecken der
 25 Natur sein (d. i. kosmologische Teleologie), 2) von den Zwecken Got-
 tes (d. i. theologische Teleologie). Auf das Princip der Analogie der
 Natur ist der Beweis der Unsterblichkeit der Seele gegründet. Die
 Natur hat in alle lebende, organische Wesen keine weitem Anlagen
 gelegt, als solche, von denen sie Gebrauch machen können. Die Ver-
 30 mögen, ihre Organe sind nicht grösser gegeben, als sie davon Ge-
 brauch machen können. Es wäre absurd in der Natur Anlagen anzu-
 nehmen, wovon kein Gebrauch gemacht werden kann. Im Thier ist
 alles zweckmässig. Beim Menschen ist anders, denn er kann sein
 Vermögen extendieren, erhebt sich bis zu den Nebelsternen, fühlt
 35 sich berufen darüber nachzudenken, aber er kann keinen Gebrauch
 davon machen im Leben, als dass er dies weiss. In Ansehung des
 Begehrungsvermögens ist noch eine bewunderungswürdigere Anlage
 im Menschen. Der Mensch verdammt sich nämlich und erklärt die
 Pflicht für heilig, ohne dass ihm Vortheil, ja obgleich ihm vielmehr

Schaden daraus entspringt. Wir finden in uns eine Aufforderung zur Aufopferung der grössten Vortheile, ohne dass uns im Leben dafür die geringsten Vortheile würden. Hier ist eine Anlage in der menschlichen Natur, und diese ist eben so zweckmässig nach der Analogie der Natur, als alle Anlagen der Natur. Wir schliessen also auf ein künftiges Leben, wo der Gebrauch von diesen Anlagen und ihr Zweck erst erreicht werden kann. Denn sollte der Mensch mit den übrigen Thieren ins Chaos zurücksinken, so wären diese Anlagen, von denen er im Leben keinen Gebrauch machen kann, ganz zwecklos in ihn gelegt. Der eigentliche teleologische Beweis wird nach der Analogie der organisierten Natur geführt, in der wir annehmen, dass nichts umsonst und ohne Zweck sei. Wir schliessen, dass es im Menschen mit der körperlichen als auch mit der Geistes-Organisation sich eben so verhalten müsse. Wenn die innern Anlagen des Menschen weiter gehen, als ihr Zweck hier in dieser Welt kann erreicht werden, so schliessen wir, dass der Mensch auch künftig leben werde. Die moralischen Anlagen, nach denen der Mensch selbst das Leben für nichts achtet, wenn er's nicht ohne Verbrechen erhalten kann, beweisen am meisten eine künftige Existenz, denn der Mensch sieht dadurch, dass / er bestimmt ist, diese Anlagen auch weiter zu entwickeln und zu vergrössern.

Wenn ein Wesen aus einer andern Welt herabkäme, sagt ein französischer Philosoph sehr treffend, worin die dortigen Bewohner z. B. von den Bäumen herabwüchsen, und sähe mit durchdringenden Augen das Kind in dem Mutterleibe einer gestorbenen schwangern Frau mit Gliedmaassen, von denen es da keinen Gebrauch machen kann, so würde er gewiss schliessen, dass es in einen andern Zustand kommen würde, um hiervon Gebrauch zu machen. Eben so würde auch ein anderes lebendes Wesen, das den schon lebenden Menschen ganz durchschauen könnte, urtheilen, dass wir mit unsern Anlagen für eine andere Welt bestimmt seien, weil unser hiesiges Leben so kurz ist, dass wir von unsern Anlagen hier keinen würdigen Gebrauch machen können, obgleich wir Wahrheit und Kenntnisse so hoch schätzen, dass wir unsere Gesundheit dabei aufopfern.

Jedes organisierte Wesen erreicht hier seine Anlagen, der Mensch nicht. Sollte er also künftig sie nicht erreichen? Der theo-teleologische Beweis besteht darin, dass der Mensch im künftigen Leben Rechenschaft von seinen Handlungen geben muss. Alle Handlungen des Menschen sind ihm imputabel; es ist aber kein äusserer Richter, der auch seine innern Handlungen richten könne, als er selbst. Weil sein

Verdienst und Schuld abgewogen, er auch erhalten muss, was er verdient, so muss man deshalb ein künftiges Leben annehmen. Dieser Beweis ist weder die Nothwendigkeit noch die Allgemeinheit des künftigen Lebens behauptend, denn manche Menschen haben gar
 5 keine Gelegenheit ihre moralischen Anlagen zu erweitern, wie z. B. die Pescherähs, die durch nichts aus der Thierheit getreten sind, so auch Kinder, denen keine Handlungen imputiert werden können. Was ferner nach ihm die Ewigkeit des künftigen Lebens betrifft, so ist keines Menschen Schuld so gross, dass er ewig bestraft, noch
 10 keines Verdienst so gross, dass er ewig belohnt werden solle. Ewig kann also darum das künftige Leben nicht sein, denn wenn ein Mensch die seinen Thaten gebührende Belohnung oder Strafe empfangen hat, so muss er abtreten, denn er hat das seine empfangen. Den Grund zu einer moralisch praktischen Hypothese enthält der
 15 letztere Beweis, es anzunehmen, nämlich in moralischer Absicht. Die Möglichkeit eines künftigen Lebens kann uns nicht abgeschnitten werden. Nimmt man es aber wirklich an, so muss Zweckmässigkeit der moralischen Absichten Gottes, um mich meiner Existenz durch Handlungen würdig zu machen, wozu mich die Aussicht des künftigen Lebens antreibt, vorausgesetzt werden. — Das Resurrections-
 20 system kommt dem Materialism ziemlich nahe, wo man schliesst weil ohne commercium der Seele und des Körpers, die Seele nicht denken kann, so muss die Seele auferweckt werden. Die Alten hielten den Körper bloß für die Substanz, und die Seele als bloß dem durch einen
 25 Hauch eingeblasen, als blosser Modification desselben. Dieses ist eine Art Materialismus. Priestley behauptet selbst, die Unsterblichkeit der Seele sei der christlichen Religion entgegen, denn in dem neuen Testament wird bloß von Erweckung des Körpers geredet. — Wenn das künftige Leben zur Natur des Menschen gehört, d. h. nothwendig
 30 ist, / so folgt, dass er unsterblich ist, d. h. dass alle Menschen ewig leben werden. Ich habe nicht den geringsten Grund anzunehmen, dass diese Naturbeschaffenheit je werde aufhören. Dieser eigentlich teleologische Beweis nach der Analogie der Natur, ist der herrlichste, erhebt den Menschen am meisten und lehrt uns unsere eigene Natur
 35 recht zu studieren.

Der Gegner sagt hier:

Der Mensch wird in Staub verwandelt und die ganze Organisation zerstört. So viel wir wissen, kann kein Mensch ohne diese Organe

weder leben, empfinden, noch denken. Das Verbrennen der Körper bei vielen Völkern, die Zufälligkeit der Zeugungen sind auch Instanzen dagegen. Ein Fürst kann durch seine Launen die Menschenzahl vergrössern oder verringern durch Erschwerung der Heirathen, hiezu kommt auch der katholische Gottesdienst, der unverheirathete Geistliche fordert. Da Menschen nun durch solche Zufälligkeiten zum Leben gelangen, sollten sie wohl ewig leben? 5

Der beste Beweis wäre, wenn wir die Unsterblichkeit aus der Natur der Seele beweisen könnten. In Ansehung ihrer kann man nicht sagen, dass ein Wissen stattfinde, sondern man kann nur urtheilen. Die Unsterblichkeit der Seele ist eine Hypothese, aber keine theoretische, sondern in moralisch-praktischer Absicht. Bei solchen Hypothesen wird die Beschaffenheit des Objects nicht vorausgesetzt, sondern ich suche bloß das Subject zu bestimmen. 10

Psychologia rationalis dient zu nichts als den Materialisten zu widerlegen. Der moralische Beweis dient dazu, um unsern Vernunftglauben an ein künftiges Leben zu rechtfertigen. 15

Status animae post mortem.

Dies ist nichts weiter als ein Traum. — Der Uebergang in ein künftiges Leben ist entweder ein Uebergang zu einem geistigen oder thierischen Leben. Ersterer ist ein Uebergang zu einer andern Welt, letzterer nicht, denn es ist nur ein Raum, und wir mögen an einem Orte sein, an welchem wir wollen, so sind wir doch im Raum und folglich in dieser körperlichen Welt. Es lässt sich annehmen, dass unser künftiges Leben ein reines, geistiges Leben sei, aber dann ist die Absonderung der Seele vom Körper nicht ein Versetzen von einem Ort zum andern, denn die Seele hat kein Verhältniss dem Orte nach zu andern Dingen. Swedenborg in seinen *arcanis coelestibus* sagt: sein Innerstes wäre aufgethan, d. h. er habe einen Sinn für den Umgang mit Geistern, und unterhalte sich mit ihnen. Er sagte: jeder Mensch sei schon hier im Himmel oder Hölle, aber künftighin sähe er sich in der Gesellschaft der Frommen und Verdammten, welches er hier nicht kann. Die *vita animalis* ist ein Leben in *commercio* mit einem Körper. Scheiden ist das Auflösen des *commerci*. In der *vita animalis* kann die Verbindung 1) mit demselben Körper oder 2) mit einem andern Körper sein. Erstere ist die Palingenesie. Der Uebergang in ein anderes aber thierisches Leben ist 1) Palingenesie, 2) 20 25 30 35

Metamorphosis. Erstere ist zweifach, 1) durch Evolution, 2) durch Resurrection. Wer eine Palingenesie der Evolution annimmt, nimmt ein corpusculum an, wie Leibniz, er sagt: die Seele wäre im Menschen / in einem kleinen Körperchen, das nicht zerstört würde durch ^{He} 692

5 den Tod, sondern woraus sich die Seele entwickle. Die Juden sagen, alles vergehe am Körper, nur ein Knöchelchen im Gehirn nicht, aus diesem entstände wieder der ganze Körper. Palingenesie durch Resurrection ist eben so, als wenn man annähme, dass ein ganz neuer Körper hervorgebracht würde. Diejenigen, welche sie annehmen, sind

10 Materialisten, zu welcher Classe auch die Apostel gehören, die die Persönlichkeit in die Materie setzen. Der verklarte Körper ist ein Wort ohne Sinn. — Was soll unser kalkerdigter Leib im Himmel? und er soll doch derselbe sein. Das System der Palingenesie der Evolution scheint Paulus anzunehmen, aber er spricht doch auch von

15 der Resurrection desselben Körpers. — — Das System der metamorphosis kann a) metamorphosis formalis, b) einer metamorphosis materialis sein. Erstere ist eine metamorphosis der Transformation, letztere der Transmigration (d. i. die Metempsychosis) Seelenversetzung. Nach ersterer nimmt man an, dass derselbe Körper bloß eine

20 andere Form annehme, nach letzterer, dass die Seele in einen andern thierischen Körper versetzt werde. In ihr nimmt man das letheum poculum an, wo die Seele ihres vorigen Zustandes nicht mehr bewusst, ihre vorige Persönlichkeit verloren, aber eine neue erlangt hat. Hier kann keine Imputabilität stattfinden, aber man nimmt doch an, dass,

25 obgleich der Mensch in seinem neuen Zustande sich des vorigen nicht erinnern kann, er doch dafür, was er in jenem gethan hat, belohnt oder bestraft wird. Sie ist abgeschmackt, weil sie nicht leistet warum sie ausgedacht ist, der Mensch soll z. B. in einem neuen Zustande gestraft werden für das, was er in einem andern gethan hat, dessen

30 er sich nicht bewusst ist; dies ist nicht Strafe, sondern nur ein Uebel. Nach ihr können sich auch Thiere verdient machen, dass sie endlich in Menschenleiber kommen. Kommt eine Menschenseele, aus einem Thiere, wieder in einen menschlichen Leib, so heisst dies die lamaische Wiedergeburt. Stirbt ein solcher Mensch, so wird er ein Burchan,

35 d. h. ein Heiliger. — Einige halten die Seelen für blosse Theile einer allgemeinen Weltseele. Dies ist nicht möglich: denn der eine ist sich seines Subjects, der andere einer ganz andern Art von Subject bewusst. Die Chinesen suchen so viel als möglich ihre Individualität loszuwerden, um in der allgemeinen Weltseele verschlungen zu sein.

Der Zustand im Uebergange zu einer andern Welt ist a) der eines Seelenschlummers, wo die Seele sich weder dieser noch jener Welt bewusst ist. Hypnopsychita ist derjenige, der dies annimmt. Psychopannychita nimmt einen immerwährenden Seelenschlummer an. b) Eines völligen Bewusstseins seiner selbst. Der Zustand der Seele im Bewusstsein der Fortdauer in einer andern Welt ist a) der des Bewusstseins im Umgange mit Seligen, b) mit Unseligen. Seligkeit ist eine moralische Zufriedenheit / mit sich selbst. Glückseligkeit ist die Zufriedenheit mit dem Zustande der Welt, worin ich mich befinde, im Verhältniss mit andern Dingen ausser mir.

He
6935
10
15

Himmel und Hölle. Das Maximum alles Guten, sowohl des Wohlbefindens als auch der Würdigkeit glücklich zu sein, ist der Himmel, er ist die Liebe zum höchsten Gut. Das Maximum des Bösen, d. i. die Verabscheuung alles Guten, ist die Hölle. Unter Himmel wird der progressus infinitus zum Guten verstanden, und so ist die allmähliche Vergrösserung des bösen Principis die Hölle. Einen progressum infinitum im Guten kann man sich wohl denken, aber nicht im Bösen.

Prüfung einiger Hypothesen über die Seele.

Die Frage, ob der Mensch einen Körper habe, ist ebenso als wenn ich früge, ob er eine Seele habe, Seele setzt immer einen Körper voraus. Die Idealisten sagen: ich bin weiter nichts als ein denkendes Princip. Der Idealismus ist ein blos problematisches Urtheil, von dem man sich sagt, dass es nie assertorisch könne ausgemacht werden. Der Idealismus ist nicht eine Behauptung, dass es ausser uns keine Körper gebe, sondern dass wir es nur nicht beweisen, mithin nicht annehmen können, dass es Körper gebe. Der Egoismus behauptet, dass es nicht bewiesen werden könnte, dass es Körper ausser uns gebe. Alles was ausser uns ist als Object der Wahrnehmung ist Körper. Der Idealismus und Egoismus können aus gleichen Gründen behauptet werden, denn Seelen oder Geister könnten wir doch nicht wahrnehmen, mithin, wenn wir kein körperliches Wesen ausser uns annehmen (als Idealisten), so nehmen wir auch keine geistigen Wesen ausser uns an, als Egoisten, weil wir diese nicht wahrnehmen können. Körper als solche sind nicht Dinge an sich selbst, wollte Berkeley sagen, aber er drückte sich falsch aus, und daher scheint er ein Idealist zu sein. Cartesius hat den Idealismus zuerst in Gang gebracht. Er sagte:

20
25
30
35

cogito ergo sum, aber er könnte sagen: cogito i. e. sum. Cartesius hielt diesen Satz für den einzigen Existential-Satz, wir wären uns nicht bewusst, ob es Dinge ausser uns gäbe, obgleich wir uns der Vorstellungen der Dinge bewusst wären. Aus einer Wirkung kann ich wohl
 5 auf eine Ursache, aber nicht auf eine bestimmte Ursache schliessen. Eine Vorstellung von Dingen ausser uns kann ihre Ursache 1) in der Imagination, 2) in der Gegenwart des Dinges haben. Es kann durch nichts ausgemacht werden, worin nun die Ursache meiner Vorstellung liege, mithin ist der Idealismus eine unwiderlegliche Voraussetzung.
 10 Eben so kann ich den Egoism als eine unwiderlegliche Hypothese annehmen.

Dualism ist die Behauptung, dass es etwas ausser mir gebe, dass ich mir desselben unmittelbar bewusst bin. Hier muss ich beweisen, dass ein thierisches Bewusstsein nur alsdann möglich ist, wenn ich
 15 etwas ausser mir annehme. Das empirische Bewusstsein meiner Existenz ist die empirische Bestimmung meines Daseins in der Zeit. Da die empirische Bestimmung meines Daseins nicht anders möglich ist als dadurch, dass etwas ausser mir sei, so nehme ich allerdings eine Existenz eines Dinges an, von dem ich die Vorstellung habe, dass es
 20 ausser mir sei. Denn ich denke mir das Ding / nicht als Object der ^{He}Einbildungskraft, wie die Idealisten behaupten, sondern als Object ⁶⁹⁴der Sinne (was der Dualist sagt). Sind unsere Anschauungen von Dingen Sinnenvorstellungen oder Vorstellungen der Einbildungskraft? Dies können wir nicht unmittelbar entscheiden, sondern müssen
 25 durch Schlüsse herausbringen. Selbst die inneren Anschauungen können nur dadurch stattfinden, dass ich etwas ausser mir annehme. Selbst die Bestimmung meines eignen Daseins in der Zeit wäre nicht möglich, wenn nicht Vorstellungen von etwas ausser mir in mir wären, und wenn nicht etwas ausser mir im Raum gegeben wäre.
 30 Ich muss also beweisen, dass ich einen äussern Sinn habe. Beweis: Ich würde keinen innern Sinn haben, wenn ich keinen äussern Sinn hätte. Im innern Sinn ist nichts Beharrliches. Die Zeit hat nur eine Dimension, und das Dasein der Dinge kann nach zwei Dimensionen bestimmt werden. Das Beharrliche ist nicht in uns;
 35 denn alle unsre Vorstellungen wechseln. Ich kann mir in der Zeit nie etwas Ganzes zugleich vorstellen, z. B. eine Linie, sondern nur successive, aber es scheint doch, dass die Theile der Linie zugleich sind, und dies beruht darauf, dass die Bedingungen umgekehrt werden können, nämlich der eine Theil der Linie ist die Bedingung des andern

Theils, und dieser bedingte Theil ist zugleich wieder die Bedingung jenes Theils, der vorher Bedingung war und jetzt bedingt ist. Ich kann von einem Ende der Linie anfangen, von welchem ich will. Das Zugleichsein werden wir also nur dadurch inne, dass wir in der Subordination umgekehrt verfahren können. — Wenn das Bewusstsein meiner eignen Existenz nur dadurch möglich ist, dass etwas Beharrliches ausser mir ist, so ist die Existenz dieses Beharrlichen ausser mir ebenso nothwendig als das Bewusstsein meiner Existenz. Nun ist in mir nichts Beharrliches, sondern alles in Succession, also muss etwas Beharrliches ausser mir sein. Wäre diese Vorstellung von etwas ausser mir eine blosser Vorstellung der Einbildungskraft, so beruhte sie auf dem innern Sinn, und da wäre wieder nichts Beharrliches, also muss die Vorstellung eine Sinnenvorstellung sein, d. h. von einem Gegenstande ausser mir oder einem Gegenstande der äussern Sinne, weil dieser allein beharrlich sein kann. Newton nahm den Raum für's Organon der göttlichen Allgegenwart und sagte: der Raum ist zu aller Zeit, und die Zeit ist allenthalben. Dies kann man nicht sagen, sonst wäre die Zeit etwas ausser uns, aber der erste Satz ist richtig und bedeutet: der Raum ist beharrlich.

Wenn ich sage, der Raum ist die Vorstellung von etwas Beharrlichem, so muss ich etwas als beharrlich annehmen; denn sonst könnte ich ja keine Vorstellung und zwar eine Sinnenvorstellung davon haben. Unsere innern Vorstellungen setzen immer die äussern voraus. Ich determiniere in der Zeit meine Vorstellungen, die ich von äussern Sinnen habe. Reden wir von Objecten, so sind dies immer Objecte äusserer Sinne. Die Verknüpfung der Vorstellungen äusserer Sinne beruht freilich auf dem innern Sinn, aber dies ist eine blosser Synthesis der schon vorhandenen Vorstellungen.

Wir kennen aber nur die Form der Anschauungen äusserer Dinge (den Raum), aber nicht die Dinge selbst, die intelligibilia. Ob diese Dinge ausser mir zusammengesetzt oder einfach sind, das weiss ich nicht. Die Ausdehnung hat ihren Grund in meiner Vorstellung, das Ding selbst kann einfach sein. Wer die Idealität der Form nach behauptet und annimmt, dass Raum und Zeit nicht Eigenschaften, sondern nur subjective Bedingungen unserer Anschauung sind, der ist ein transcendentaler Idealist. Aber der psychologische Idealist nimmt an, dass nichts ausser uns sei, sondern dass das Beharrliche in uns sei, und die Vorstellungen von etwas ausser uns blos in unsrer Einbildungskraft sind.

NB. Wenn der Idealism nicht widerlegt werden kann, so kann auch der Egoism nicht widerlegt werden, weil wir ausser uns nichts als körperliche Wesen wahrnehmen können.

Vom Fatalism.

5 Er ist die Hypothese der durchgängigen Naturnothwendigkeit, d. i. der Nothwendigkeit eines jeden Zustandes, in den Substanzen gerathen, sofern dieser Zustand durch den vorigen determiniert ist. Er ist wider die Freiheit angenommen. Es giebt dann keine Freiheit, weil in der vorigen Zeit schon die Handlung bestimmt ist, und die
10 vorige Zeit nicht in meiner Gewalt ist. Dass der Mensch Freiheit habe, wird psychologisch nicht bewiesen werden können, sondern moralisch. Durch die Moralität betrachte ich den Menschen nicht als Naturwesen, als Object der Sinne, sondern als Intelligenz als Object der Vernunft. Wollte ich die Freiheit psychologisch beweisen, so müsste ich den
15 Menschen seiner Natur nach, d. i. als Naturwesen betrachten, und als solches ist er nicht frei. Dass in der Körperwelt eine blinde Nothwendigkeit ohne Ursache sei, hat wohl so leicht Niemand behauptet, und wenn man das Wort *destinée* anführt zur Ursache, so nimmt man bloß eine *qualitas occulta* an. — Fatalism ist die Hypothese von der
20 menschlichen Seele als eines Wesens, von dem Freiheit keine Eigenschaft ist. — Ist eine Freiheit möglich (denklich) ? Die Möglichkeit des Gedankens, d. h. sich die menschliche Seele als frei zu denken, kann bewiesen werden. S. oben von den Antinomien.

Wir müssen einen Unterschied zwischen dem Menschen als Noumenon und Phaenomenon machen, sonst können wir nie die Freiheit
25 beweisen. Als Noumenon ist im Menschen der Bestimmungsgrund ein intelligibler und nicht eine Begebenheit, d. i. ein empirischer Grund. Der Grund ist hier durch nichts genöthigt, sondern pure Spontaneität.

Dem Begriff des Uebersinnlichen kann ich nie objective Realität
30 geben, d. h. eine correspondierende Anschauung verschaffen. Das Uebersinnliche im Theoretischen ist zugleich überschwenglich, d. h. transcendent für unsere Vernunft. Wir haben zwar Vernunftideen, z. B. die Idee der Totalität der Welt, aber wir können ihnen keine correspondierende Anschauung geben. Wir haben etwas Uebersinnliches, das nicht transcendent ist, z. B. die moralischen Gesetze, sofern
35 sie durch nichts als durch die Vorstellung der Gesetzmässigkeit, die wir aus uns selbst nehmen, unsere eigne Vernunft bestimmen. Freiheit ist

hier das Uebersinnliche; denn sie erkenne ich durch theoretische
 He 696 Erkenntniss nicht. Die moralischen Gesetze sind als Gesetze / des
 praktischen Gebrauchs unserer Vernunft immanent, aber als Gesetze
 des theoretischen Gebrauchs derselben sind sie transeendent und
 lassen sich gar nicht erkennen. Kein Mensch kann durch Erfahrung 5
 herausbringen, dass er frei ist, obgleich er vor allen Versuchen es als
 Wahrheit erkennt, dass er an eine moralische Pflicht gebunden sei,
 und dass er diese Pflicht auch wirklich thun könne (denn alle Idee der
 Verbindlichkeit fällt weg, wenn ich mir nicht bewusst bin, dass ich das,
 was die Vernunft fordert, ausüben kann, *ultra posse nemo obligatur*). 10
 Necessitirt mich das Gesetz, und macht dies meine Handlung noth-
 wendig, so kann doch ein stimulus mir die Handlung nicht noth-
 wendig machen. Er kann zwar eine *ratio obligandi* zum Gegentheil sein,
 aber nicht eine *ratio obligans* (nicht eine *necessitatio*). Denn sonst
 müsste beides, die Handlung und ihre Unterlassung nothwendig sein; 15
 es kann aber nur Eins nothwendig sein, und dies eine Handlung durchs
 moralische Gesetz unsrer Vernunft necessitirt. Durch diese Vor-
 stellung, dass der Mensch sein eigener Gesetzgeber ist, gelangt er zu
 seiner eignen Hochschätzung und findet sich veredelt, indem er sieht,
 dass seine Vernunft gebietet, um des Guten willen gut zu handeln. 20
 Nehmen wir aber die Fureht vor Gott noch als einen Bewegungsgrund
 an, so fällt alle Würde weg.

Die eigentliche Philosophie kann in Transeendental-Philosophie und
 eigentliche Metaphysik eingetheilt werden. Transeendental-Philo-
 sophie enthält in sich die Elemente unsrer reinen Erkenntniss a priori. 25
 Sie hat eigentlich nicht Objecte a priori, sondern Gegenstände der
 Erfahrung. Wenn wir unsre Begriffe a priori auf Gegenstände an-
 wenden, so entsteht eine Doctrin. Die Wissenschaft, die mit Ein-
 schränkung unserer Erkenntnisse zu thun hat, heisst Disciplin, die
 aber mit der Erweiterung derselben sich beschäftigt, heisst Doctrin. 30
 Wenn Metaphysik zu einer Doctrin gemacht wird, d. h. auf Gegen-
 stände angewandt wird, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung
 werden können (blos intelligibilia sind), so ist dies die eigentliche
 Metaphysik. Sie ist die Wissenschaft, welche die Regeln des Ueber-
 sinnlichen enthält. Dies Uebersinnliche hat eben die Menschen ange- 35
 trieben zur Metaphysik, ohne welche Hoffnung zur Erkenntniss des
 Uebersinnlichen die Menschen die schwierige Speculation der Meta-
 physik nicht würden unternommen haben. In Rücksicht auf die Natur
 hat Niemand Metaphysik erdacht, und man hat sie auch nicht nöthig.

— Diese eigentliche Metaphysik wird auch mehr Disciplin als Doctrin enthalten, aber sie ist doch in praktischer Absicht erweiternd, obgleich sie in theoretischer Absicht bloß dogmatisch ist.

Es giebt hiervon drei Theile: 1) Dogmatische Psychologie (Pneumatologie). 2) Die metaphysische Kosmologie (beide sind mit Gegenständen der Erfahrung beschäftigt). Hier kommt ein mundus intelligibilis heraus, d. h. eine Welt mit reinen Intelligenzen, mithin ein mundus pneumaticus. 3) Die metaphysische Theologie (als dogmatisch betrachtet, Theosophie). Hier wollen wir von Gott dogmatische Kenntnisse haben, mithin suchen wir in der Theosophie, was Gottes Natur sei, und nicht was Gott in uns in praktischer Absicht sein kann. Hier kommen wir zu überschwenglichen Ideen, aber die Menschen / haben ein Bedürfniss, vom Bedingten zum Unbedingten hinaufzu- steigen. Dieses Unbedingte ist immer eine Vorstellung der reinen Vernunft, d. h. eine Idee, d. i. dem kein Gegenstand als correspondierend in der Erfahrung kann gegeben werden.

He
697

Theoretische Begriffe sind immanent, wenn ihnen correspondierende Gegenstände in der Erfahrung können gegeben werden; sie sind transcendent, wenn ihnen kein correspondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Begriffe in der Metaphysik sind transcendent. Hier schwingt sich der Mensch über seinen Sitzungs- punkt, an dem er sich sonst halten konnte.

/ Theologia naturalis.

He
698

Metaphysik als eine Philosophie der reinen Vernunft führt kein genugsames speculatives Interesse bei sich, um eine so schwer zu erreichende Kenntniss zu unternehmen; aber sie führt ein praktisches Interesse der Vernunft bei sich, und dieses treibt uns eben zur Gründung der Metaphysik an.

Die Ontologie löste eigentlich die metaphysische Sprache auf, und entwarf so zu sagen eine metaphysische Grammatik. Diese Sätze interessierten zwar die speculative Vernunft, aber man kann sich doch ohne sie behelfen, wie Newton dies bewiesen, und für sie würde man nichts unternehmen. Daher kommt's, dass in vielen Ländern die Metaphysik eine verächtliche Wissenschaft gewesen ist.

Das praktische Interesse der reinen Vernunft kann kein anderes als das moralische sein (d. h. nach den Gesetzen des Gebrauchs

unserer freien Willkür). Das praktische Interesse gründet sich allererst auf die Freiheit, wodurch ein Wesen der Imputation fähig ist und worauf alle Moralität des Subjects beruht. Das Object der Moralität oder der moralische Zweck der freien Wesen ist das summum bonum, d. h. die höchste Glückseligkeit mit der grössten Würdigkeit glücklich zu sein. 5

Wenn der Mensch nach diesem höchsten Gut strebt, so ist die Frage, ob dies Leben dazu hinreichend sei, oder ob man noch ein anderes Leben sich denken müsse. Dies wäre die Frage über die Unsterblichkeit. Das Vermögen, das höchste Gut für sich selbst hervorzubringen, hat der Mensch nicht; und wenn er auch den einen Theil, die Würdig- 10 keit, glücklich zu sein, zu Stande bringt, so kann er doch den andern nicht zu Stande bringen, also fragt er nach einer Ursache, die das höchste Gut hervorbringt, und diese kann nur im Urheber der ganzen Welt, das ist in Gott, sein.

Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind die drei Objecte, die ein prak- 15 tisches Interesse mit sich führen und um deren willen Metaphysik unternommen ist. Woher haben die Menschen so ein starkes Interesse für diese drei Objecte, dass jeder Denkende sie gehabt hat und haben wird? Antwort: Weil kein denkendes Wesen ohne die Frage exi- 20 stieren kann, was seine Bestimmung / ist, was sein Schicksal sein wird, und was denn Pflicht sei, ob bloss Klugheit, oder ob Pflicht sogar Aufopferung des Lebens fordere. — Der Begriff der Freiheit kommt in der Kosmologie vor, ob nämlich nicht eine Causalität durch Freiheit in der Welt kann gedacht werden und nicht bloss Nothwendigkeit. Die Möglichkeit der Freiheit in den Noumenen sehen wir schon da 25 ein. — Die Anwendung der Elemente unserer Erkenntnisse a priori ist die Metaphysik. Sie besteht aus Kosmologie, Psychologie und Theologie. Kosmologie geht auf Freiheit, Psychologie auf Unsterblichkeit (ob sie als nothwendig aus unserer Naturbeschaffenheit könne geschlossen werden). Die andere Welt kann uns auch nicht 30 interessieren, wenn es nicht moralisch wäre. Wir könnten auch für die andere Welt nichts wirken, wenn sie nicht moralisch ist, weil wir die Naturbeschaffenheit einer anderen Welt nicht kennen. Der Zweck des höchsten Guts kann nur ein Effect des höchsten Wesen sein, und hievon wird die Theologie handeln. — Zu diesem Abschnitt gelangen 35 wir auf folgende Weise: Aller Dinge Existenz in der Welt ist immer bedingt; in der Zeit abhängig, im Raum begrenzt; im commercio mit andern. In der Welt treffen wir nichts Unbedingtes an. Es muss doch eine Bedingung sein, die selbst unbedingt ist. Der Grund der Möglich-

keit der Welt muss ausser der Welt sein, dessen Existenz unbedingte Nothwendigkeit hat. Dies ist der Begriff eines entis neecessarii, ein solehes kann schon nicht derivativum, sondern muss originarium sein, d. h. dessen Dasein nicht die Folge vom Dasein eines andern ist.

5 Dieses Wesen leitet uns unsere Vernunft, als Eins zu denken, weil nur ein Raum und eine Zeit ist. Denke ich nur in der Welt Raum und Zeit, so kann nur eine Weltursaehe sein, die unbedingt ist. Diese heisst Gott in weitläufigem Verstande. Alle Veränderungen der Welt und bewegende Ursachen müssen eine bewegende Ursaehe nöthig haben:
 10 denn nichts bewegt sich selbst. Die Veränderungen entstehen immer aus den Einflüssen anderer, aber auch körperlicher Wesen. Wir finden da keinen Anfang der Bewegung der Körperwelt. Körperliche Wesen können die Bewegung nicht anfangen. So kamen die Alten auf das ens originarium als primus motor erster Beweger. Der Beweger der
 15 Körper kann nicht wieder körperlich sein. Aristoteles dachte sich das Wesen, welches den Grund aller Bestimmung enthält als primum motorem. Bewegung ist nämlich Bedingung, und so kam er auf die letzte Bedingung von allen. Dieses ens originarium, sofern es betrachtet wird, dass es nicht allein nicht derivativ ist, sondern dass auch alles
 20 übrige von ihm abgeleitet ist, heisst ens entium.

Sofern dieses alle Realitäten enthält (sensu metaphysico: ens perfectissimum), heisst ens summum der Begriff eines nothwendigen ersten Wesens (originarii), das auch zugleich alle Realität in sich hält, macht das ens summum aus. Man stellt sich seine Independenz und
 25 omnisufficientia zusammen vor, aber es ist an einem schon genug, denn ein Wesen, das allgenugsam ist, ist nicht dependent.

Gott ist immer schon der Begriff eines entis intelligentis, ein brutum würde man nicht so nennen; Gott als Urwesen, als ens realissimum betrachtet, ist a) als ens entium ein Object der Ontotheologie, He 700
 30 d. h. eine Theologie aus / bloß ontologischen Begriffen, wovon Kosmotheologie bloß ein Theil, und Folgerung ist. Beide zusammen gehören zu der transcendentalen Theologie, wo man Gott betrachtet als Substanz, Ursache der Dinge nach dem Begriff der Realität.

b) Gott als höchstes Wesen ist summa intelligentia in der Physikotheologie. Die Zwecke in der Welt können wir nur auf ein verständig, vernünftig Wesen reducieren.

e) Denkt man sich Gott nicht bloß als ens summum, oder als summa intelligentia, sondern als summum bonum, so giebt dies die Moraltheologie ab.

Theologie heisst Gotteslehre, hier weiss man aber nicht ob sie von Gott herkomme oder Gott betreffe. Gelehrsamkeit ist ein Inbegriff historischer Kenntnisse als Wissenschaft. Wer hat uns nun von Gott etwas Historisches erzählen können? Daher ist der Name Gottesgelehrter auch sonderbar. Gotteswissenschaft ist ein vermessener Name. Theologie ist also nichts weiter als die Kritik unsrer Vernunft in Ansehung der Begriffe, die wir uns von Gott machen. Da Gott kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, so kann keine Erkenntnis von ihm unmittelbar aus der Erfahrung genommen werden. 5

Man kann die Theologie in die Glaubens- und in die Vernunfttheologie eintheilen. Die Rationaltheologie enthält die speculative und die praktische Vernunfttheologie. Letztere ist die Glaubentheologie. Der Autor nennt die Rationaltheologie natürliche Theologie, aber dies wäre die Theologie, welche Gott aus der Natur erkennen lässt. 15

Begriff von Gott.

1. *Ens originarium*. Wir müssen einen Begriff aufnehmen, der ein originärer ist, um uns einen Begriff vom *ens originarium* zu machen. Der *conceptus* einer Realität kann kein *conceptus originarius* sein. Denn man darf die Unwissenheit nicht ohne ein Wissen, Finsterniss nicht ohne Licht vorstellen. Alle negativen Begriffe sind derivativ. Die Vorstellungen der Negation sind Vorstellungen durch *Remotion* (Aufhebung). Ich kann aber nicht aufheben, was nicht vorher gesetzt ist. Bin ich unwissend, so weiss ich es nicht, denn das Nichtsein erkenne ich nicht. Machen wir uns einen Begriff von einem Wesen nach allen seinen Bestimmungen, von einem *ente originario*, so müssen wir es nothwendig betrachten als *ens realissimum*. Können alle Negationen als Limitationen angesehen werden? Alles, was blos ein Nichtsein (Negation) bedeutet, setzt den Begriff eines *realissimi* voraus, indem ich dieses aber dadurch einschränke, dass ich einige Realitäten aufhebe und andere übrig bleiben, wird dies ein *ens limitatum*. Denke ich mir ein Ding in all seiner Bestimmung, so kommt von jedem *opposito* ihm eins zu, z. B. wissend und unwissend. Die durchgängige Bestimmung kann entweder gedacht werden, dass das Ding bestimmt ist a) *quod reale*, dass ihm nichts als Realität zukommt, d. i.: *ens realissimum*. Alle Negationen, die ich mir bei einem Wesen denke, sind nichts als Limitationen, d. h. Aufhebung einiger Realitäten, sodass doch andere bleiben. Ein *ens realissimum* ist / auch zugleich 35

originarium, oder ich denke mir ein Wesen partim reale, partim negativum, aut — aut. Negation kann man sich nicht anders denken als Limitation, indem ich sie aus dem Ganzen der Realitäten wegnehme, und dann schränke ich ein. Unser Begriff kann nur dann
 5 conceptus originarius sein, wenn er lauter Realität enthält. Das Removieren setzt immer ein vorheriges Dasein voraus, ich muss mir also immer ein ens originarium denken, ehe ich's als limitatum denke. Man stellt sich ein Wesen mit allen Realitäten als möglich, ja als nothwendig vor. Denke ich mir das Wesen theils durch Realität,
 10 theils durch Negation, so wäre der conceptus derivativ. Der Begriff eines realissimi ist nothwendig, wenn wir etwas als limitatum denken wollen. — In unserm Dasein ist durchgängige Bestimmung, daraus will man schliessen, es existiert ein nothwendiges Wesen, denn es können doch nicht alle derivativ sein. Ein ens originarium muss aber
 15 realissimum sein. Die Nothwendigkeit eines solchen Begriffs, ihn zu haben, sehen wir für die Nothwendigkeit der Sache an. Es sollte nur gesagt werden, der conceptus originarius von einem Dinge ist immer der Begriff von einem Dinge, der alle Realitäten in sich enthält. Wir müssen alle Realitäten in einem Wesen denken, wenn wir
 20 es uns auch nur als limitatum denken wollen; hieraus folgt aber der Schluss nicht, dass ein Wesen auch wirklich existiere, das alle Realitäten hat. Aus der Nothwendigkeit unserer Vorstellungen unter gewissen Bedingungen können wir die Nothwendigkeit der Sache nicht schliessen.

25 Anmerkung, die nie ist gemacht worden.

Das ens realissimum kann ich mir vorstellen als Grund, 2. als Aggregat aller Realität, d. h. ich stelle mir das realste Wesen als Versammlung aller Realitäten vor, folglich diese als die ihm inhärierenden Prädicate. Sofern es aber den Grund von aller Realität ent-
 30 hält, so sind alle Realitäten nicht wie seine Prädicate anzusehen. Der Begriff (das Wort) Realität beweist, dass ein Begriff ein Sein enthält. Der Begriff muss doch durch irgend ein Beispiel erschöpft werden können, er muss mir doch was nennen. Es ist ein leerer Begriff, wenn ich kein correspondierendes Beispiel in der Erfahrung habe, wenn
 35 ich kein Object darlegen kann, auf das der Begriff angewandt wird. Betrachte ich Gott als Aggregat (Inbegriff) aller Realität, so muss ich doch gewisse Realitäten nennen können, z. B. Gott ist ein Wesen, das Willen, Verstand, Gefühl der Lust und Unlust hat, bewegende Kraft in Ansehung der Welt u.s.w.; dies sind Data, die ich an mir

bemerke. Die Realitäten von körperlichen Dingen können wir Gott schon gar nicht beilegen, z. B. er erfüllt alles, er sei der grösste, majestätischste etc. Stelle ich mir Gott als ein Wesen durch den Weltraum ausgebreitet vor, so ist er an keinem Orte ganz, also immer limitiert. Die Eigenschaften der körperlichen Natur kann ich also 5
 He 702 darum auf Gott nicht anwenden, weil Limitationen auf Gott nicht
 702 passen. Man nimmt also die Begriffe aus seiner Seele / besonders aus dem oberen Erkenntnisvermögen, z. B. Gott wird betrachtet als summa potestas. Der Begriff ist aber noch unbestimmt. Unter alle Realitäten gehört unstreitig Vernunft, Gott hat alle Realitäten in 10
 sich, mithin auch Vernunft, also ist das ens realissimum auch eine intelligentia, aber dies folgt nicht. Gott kann realissimum als Grund sein und kann Grund von der Vernunft der Weltwesen sein, ohne selbst Vernunft zu haben. Betrachte ich Gott als Aggregat aller 15
 Realität, so kann ich mir ihn bestimmen, so dass ich die Realitäten determiniere; denn sonst ist ein leerer Begriff. Wir nehmen nur das Reale an und lassen alle Schranken weg, so führt dies gerade auf den Anthropomorphismus, d. h. ich will Gott Eigenschaften zulegen, die mir zukommen. Alle Bestimmungen, die ich aus mir herausnehme (alles Reale in mir), sind partim negativ also limitiert; dies lege ich 20
 also Gott bei; ich kann abstrahieren von den Einschränkungen, aber dann habe ich die Realität nicht ganz gedacht, z. B. Wollen (göttlicher Wille) wäre Realität. Denke ich mir es auch noch so rein und vollkommen, so interessiert das Object des Willens den Menschen dennoch, d. h. die Menschen würden unzufrieden sein, wäre dies 25
 Object des Willens nichts. Dies ist vom Begriff des Willens ganz unabhängig. Sagen wir, Gott habe eine völlige Selbstzufriedenheit, so können wir uns schlechterdings keinen Willen denken, der mit völliger Zufriedenheit auch ohne die Existenz des Objects des Willens stattfinden könnte. Ein Mensch, der etwas will, ist immer mit seiner 30
 Zufriedenheit vom Object des Willens abhängig, das ist Limitation. Lässt man diese Schranken weg, so fällt auch der Wille weg. Wir geben Gott den höchsten Verstand. Diesen Begriff haben wir aus uns. Er ist das Vermögen zu denken, d. h. sich etwas vorzustellen durch Begriffe, d. h. discursiv sich etwas vorzustellen, indem ich von andern 35
 Dingen abstrahiere und nur das nehme, was allen gemein ist. — So habe ich ein Merkmal und ist dies Erkenntnisgrund, so ist's Begriff. Ein Wesen, das abstrahiert, limitiert sich selbst. Die Menschen müssen sich so einschränken, wenn sie Erkenntnisse haben,

denken wollen; denn der Verstand ist nicht Vermögen des Anschauens. Sagen wir: Gott hat einen anschauenden Verstand (wir müssen erst buchstabieren ehe wir lesen), so ist dies soviel als hölzerner Wetzstein. Unsere Anschauung ist sinnlich. Wir geben Gott einen

5 Verstand; diesen Begriff haben wir aus unserm Vermögen, aber wir geben Gott einen andern Verstand, nicht so dass wir unser Vermögen vergrössern — (so lässt Homer den Ajax, als er im Treffen verwundet wurde, schreien wie 10000 Mann. Es ist eine gewisse Grösse darin, dass er allein wie ein ganzes Heer schreien konnte). So wäre es, wenn

10 wir Gottes Verstand gross machten, ihn aber nach der Qualität des Menschen dächten. Er soll nicht von der species des Menschen sein; dann wissen wir gar nicht, wie wir den Verstand denken sollen. Legen wir Gott alles simpliciter als der species nach einerlei mit dem Menschen bei, nur der Grösse nach unterschieden, so tragen wir alle

15 Limitationen in Gott hinein, d. i. Anthropomorphismen z. B., wie er einige Menschen weniger liebt, wie Eltern bucklige Kinder nicht leiden können, ohnerachtet sie sie in die Welt gesetzt haben. Man kann dann Gott auch mit Mängeln und Gebrechen denken, denkt man ihn erst/menschenähnlich; dies ist aller Theologie zuwider. **He 703**

20 Gott in seiner Natur ist mir gänzlich unbekannt. Wenn ich aber nicht sage, er enthält alle Realität in sich, sondern er ist Grund alles Realen, so fällt die ganze Schwierigkeit weg. Gott kann ich nicht Zwecke beilegen, denn dann ist er auch eingeschränkt, sondern den Grund der Zwecke, und dann bleibt er in einem Lichte, wozu Nie-

25 mand kommen kann, wie Paulus sagt. Was er sei, kann kein menschlicher Verstand sagen. Kein Gutes in der Welt kann man Gott als Eigenschaft zuschreiben, denn alles in der Welt ist mit Limitation behaftet, er ist der Grund alles Guten, soviel in der Welt möglich ist.

Die Verwechselung des *conceptus originarii* mit dem *ente originario*

30 macht grosse Verwirrung in der Metaphysik. Der ursprüngliche Begriff eines durchgängig bestimmten Dinges muss keine Negation enthalten; denn sonst ist er abgeleitet. *Conceptus originarius* ist der, der lauter Realitäten hat, aber hieraus lässt sich nicht schliessen, dass es auch ein Ding wirklich gebe, was diesem Begriff correspon-

35 diere, sonst machen wir zur Sache selbst, was nur Begriff der Sache ist. Beim *ente entium*, gedacht als *originarium*, muss man sich die *omnitudo realitatum* nicht denken als *Aggregat*, sondern als Grund. Alle Realität, die wir in der Welt kennen, ist *realitas phaenomenon*. Der Widerstreit der Realitäten lässt sich durch keine Ver-

nunft a priori denken. Realitäten aber als Phänomene können sich sehr wohl widerstreiten. Stellen wir uns das *ens necessarium* als Aggregat aller Realitäten vor, so können wir nicht wissen, ob sie sich nicht widerstreiten. Legen wir Gott z. B. Verstand bei, der ein Factum, mithin ein Phänomen ist, so ist dies Anthropomorphism. Verstand ist das Vermögen zu denken. Denken ist eine eingeschränkte Art des Erkenntnissvermögens, es geschieht durch Abstraction. Legen wir daher Gott überhaupt *realitates*, *phaenomena* bei, so ist dies Anthropomorphism. Wir kennen aber keine andern Realitäten als diese, also können wir von Gottes Realitäten auch gar keinen Begriff haben. Es ist daher von der grössten Wichtigkeit in der Ontotheologie, Gott nicht als Aggregat, sondern als Grund aller Realitäten anzunehmen. Was Gott ist, sieht Niemand. Man kann nicht sagen, er hat Verstand, er ist der Grund von dem, was in den Dingen Ordnung ist, wozu Verstand gehört, er ist der Grund von allen verständigen Wesen, von allem dem, was in der Welt Verstand ist oder erfordert. Als Grund ist er unerforschlich. Seine theoretische Vorstellung ist daher nur möglich nach der Analogie der Erkenntnisse der Gegenstände der Sinne, sonst fällt man in Anthropomorphismen. — (*Ens realissimum* ist dasjenige, welches alle Realität hat, aber dieser Begriff macht, dass wir in concreto nie bestimmen können, welche Realitäten es besitzt, weil wir in der Welt keine andern Realitäten als nur Phänomena kennen, z. B. die Vernunft, aber Vernunft ist das Vermögen zu denken. Denken heisst, durch Begriffe sich etwas vorstellen. Begriffe sind Abstractionen, also Negationen, mithin würden wir Gott Negationen beilegen; alle Realitäten, die wir Gott beilegen können, sind von der Sinnlichkeit afficirt. Wir nehmen also Gott als den Grund aller Realitäten an.)

Das ontologische Argument soll beweisen, dass ein *ens metaphysice perfectissimum* (d. i. *realissimum*) auch wirklich existiere. Anselmus, ein / Scholastiker in Paris, gab ihn zuerst, darauf stutzte ihn Cartesius und Leibniz auf. Er lautet so: ein allervollkommenstes Wesen muss alle Realitäten haben, folglich auch die Existenz, denn sonst fehlte ihm auch eine Realität. Leibniz wollte ihn verbessern und ihn aus zwei Schritten zusammensetzen und beweisen, dass ein solches *ens realissimum* möglich sei. Er sagte: das *ens realissimum* enthält lauter Realitäten, wäre dies unmöglich, so müssten sich seine Prädicate widersprechen. Zu jedem Widerspruche ist Bejahung und Verneinung erforderlich. In Gott sei aber keine Negation, also kein

Widerspruch, und folglich das Ding möglich. Dies war ja bloß die Möglichkeit meines Begriffs bewiesen; aber aus der Möglichkeit des Begriffs, d. h. dass ich mir ein solches Wesen denken kann, folgt ja gar nicht, dass ein solches Wesen auch wirklich sei und solche Realitäten neben einander habe. Dass etwas sich nicht widerspreche, ist
 5 bloß Bedingung zur Möglichkeit des Begriffs und noch nicht der Sache selbst. Der Begriff selbst kann ganz leer sein, d. h. ihm kein Gegenstand correspondieren. — [Ausser diesem könnte man gegen Leibniz noch anführen, dass beim realissimo die Bestimmungen sich
 10 doch widerstreiten könnten, z. B.: Gott will alle Menschen selig machen nach seinem gütigen Willen, 2) aber doch einige strafen nach seinem gerechten. Beide sind also in Collision, hier ist realer Widerstreit a und -a; hiervon hebt eins die Folge des andern auf, realiter oppositum tollit rationatum alterius. Gott wird die Menschen ungern strafen, dies ist Negation.]

15

Gegenbeweis des ontologischen Arguments.

Das Dasein ist keine besondere Realität, d. h. keine pars constitutiva von allen Bestimmungen des Dinges, sondern die Position des ganzen Dinges mit allen seinen Prädicaten, wo mir also alle Prädicate
 20 vorher schon müssen gegeben worden sein. Hebe ich daher das Dasein eines Dinges auf, so wird nicht eine einzelne Realität weggenommen, sondern ich hebe das ganze Ding auf, es ist nun nichts.

Die Welt enthält lauter zufälliges, weil die Zustände sich ändern und wechseln, irgend etwas muss schlechterdings nothwendig sein,
 25 weil der Grund alles zufälligen nicht selbst wieder zufällig sein kann, weil er sonst wieder Folge sein muss. Eine Reihe von lauter Folgen ist etwas ungegründetes, d. i. nichts. Aus diesem zufälligen schliesst man also auf etwas absolut nothwendiges, welches die Reihe oben schliesst. Aus dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens kann
 30 man auf die Eigenschaften desselben schliessen, sagt Wolf, dass es alle Realitäten enthält; dies ist der kosmologische Beweis, aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens auf alle Realität zu schliessen.

NB. Das Dasein eines Dinges kann ich aus seinem Begriffe nie entwickeln (nicht αναλυσαιν), denn jeder Existentialsatz ist synthetisch. Das Dasein Gottes aus Begriffen erkennen, heisst das Dasein
 35 Gottes mit Bewusstsein seiner Nothwendigkeit erkennen. Aber der Begriff von einem absolut nothwendigen Wesen ist für die mensch-

He 705 liehe Vernunft ein ganz unerreichbarer Begriff. Setze ich von einem
 Wesen alle Realität, alle Prädicate, also a, und hebe auch alle wieder
 auf, non a, so ist hier kein Widerspruch. Von / der Nothwendigkeit
 eines Wesens, dessen Begriff sich ohne Widerspruch aufheben lässt,
 ist also keine Behauptung möglich; denn hier kann ich nach dem 5
 principio contradictionis nicht die Nothwendigkeit der Existenz des-
 selben herausbringen. — Die absolute Nothwendigkeit eines Satzes
 ist die bedingte Nothwendigkeit des Prädicats dieses Satzes. Die
 absolute Nothwendigkeit eines Dinges ist die absolute Nothwendig- 10
 keit der Existenz eines Dinges mit allen seinen Prädicaten, aber die
 Aufhebung des Dinges mit allen seinen Prädicaten widerspricht dem
 Dinge nicht, also können wir wohl die logische Nothwendigkeit eines
 Satzes, aber nicht die reale eines Dinges erkennen. Das Dasein eines
 absolut nothwendigen Wesens ist der abyssus für die menschliche
 Vernunft. Gott selbst kann aus blossen Begriffen sein eignes Dasein 15
 nicht erkennen. Wir haben wohl einen Begriff von der absoluten
 Nothwendigkeit der Urtheile, aber nicht von der absoluten Noth-
 wendigkeit der Dinge. Wolf und Leibniz glaubten ein Beispiel von
 einem absolut nothwendigen Wesen zu geben, den Triangel. Dass ein
 \triangle drei Winkel habe, ist allerdings nothwendig. Ob ein soleher \triangle nun 20
 existiert oder nicht, ist zufällig. Eben so ist's zufällig, dass eine
 gerade Linie existiere. Wolf hatte nur einen Begriff vom nothwendi-
 gen Verhältniss der Vorstellungen, d. h. vom Urtheil. Die Unmöglich-
 keit können wir nie einsehen als durch den Widerspruch. Sagt man,
 der \triangle hat vier Winkel, so widerspricht sich dies, weil man zugleich 25
 etwas behauptet und verneint, sagt man aber, der \triangle kann sein und
 auch nicht sein, so ist, da ich eines von beiden setze, kein Wider-
 spruch. In Aufhebung der Dinge kann nicht der geringste Wider-
 spruch sein, aber im Urtheil. Wenn ich alle Existenz aufhebe, so hebe
 ich auch alle Position auf. Es ist nicht widersprechend, dass man 30
 sich einen Begriff von einem absolut nothwendigen Wesen macht.
 Der ontologische Beweis sagt: aus dem Begriffe des entis realissimi
 folgt auch die Existenz. Existenz ist keine besondere Bestimmung
 eines Dinges, sondern Position desselben mit allen seinen Realitäten,
 aber nicht eine Realität, die dem Dinge zukommt. Der kosmo- 35
 logische schliesst umgekehrt, dass ein nothwendiges Wesen alle
 Realität haben müsse, ersterer: ein Wesen, das alle Realität hat, ist
 nothwendig. Ein mögliches (Wesen) Ding kann allgemeine Prädicate
 haben. Ein nothwendiges Wesen muss durch seinen Begriff ganz

bestimmt werden. Ein nothwendig Wesen ist das, dessen Begriff schon eine durchgängige Bestimmung enthält, z. B. der Mensch hält in sich die Bestimmung von einem lebenden denkenden Wesen. Dieser Begriff ist nicht durchgängig bestimmt. Ein Wesen, bei dem alle
 5 Realität ist, ist durchgängig bestimmt, es passt immer: entweder oder — aut aut. Der Begriff eines entis realissimi ist der einzige, der durchgängig bestimmt ist. Ein Begriff partim negativ und partim positiv ist nicht durchgängig bestimmt. Wir haben wohl einen Begriff von einem absolut nothwendigen, er ist ein Nominalbegriff und
 10 hypothetisch. Ein Wesen ist aber nothwendig, dessen Nichtsein und Aufhebung schlechterdings unmöglich ist. Wir können uns gar keinen Begriff machen von dem, was aus einem nothwendigen Wesen folgt. Der Begriff des schlechterdings noth/wendigen ist ein Begriff, der an
 15 gut aufheben, als ein Wesen, das partim real und partim negativ ist. Wir haben einen Begriff von einem absolut nothwendigen Wesen, aber keinen bestimmbar, wir wissen nicht, was wir ihm für Eigenschaften geben sollen, dass sie sich nicht aufheben lassen. Das Nichtsein, d. h. das Aufheben eines jeden Dinges, ist möglich, aber
 20 ist dieses absolut nothwendig, so kann es nicht aufgehoben werden. Dies ist aber blosser Name von einem Begriff, den ich nicht kenne. Der Satz macht keine Erkenntnis aus, dass ein absolut nothwendiges Wesen das realste sei, dies ist der kosmologische Beweis. In der Welt nämlich ist alles bedingt. Jede Bedingung ist wieder bedingt von
 25 einer andern, dadurch muss man endlich auf etwas kommen, was Bedingung ist, ohne Bedingtes zu sein. Deswegen heisst dieser Beweis der kosmologische. Beide Beweise könnte man nennen: die transcendentalen Beweise ohne Stücke aus der Erfahrung. Sie sind aus reinen Begriffen der Vernunft a priori, wo die Anschauung noch
 30 weggenommen wird.

Wenn wir ein ens originarium als ein nothwendiges Wesen annehmen wollen, so haben wir keinen Weg hierzu. — Der conceptus originarius von Wesen überhaupt, der allen übrigen Begriffen von Dingen zum Grunde liegen soll, ist der Begriff eines entis realissimi. Alle
 35 Begriffe von Negationen sind derivativ, mithin müssen wir erst Begriffe von Realität haben, wenn wir Begriffe von Negationen haben wollen. Der Inbegriff aller Realitäten wird gleichsam als das Magazin angesehen, aus dem wir die Materie zu den Begriffen von allen Wesen hernehmen. Das Böse nennen die Philosophen das for-

male, das Gute aber das materiale. Dies formale kann bloß die Einschränkung aller Realität bedeuten, wodurch Dinge mit Realitäten und Negationen, d. h. limitierte Dinge herauskommen. Aller Unterschied der Dinge wäre also ein blosser Unterschied der Formen. Es kommt aber doch etwas absurdes heraus; denn wir müssten Gott auch *realitates phaenomena*, z. B. Einbildungskraft zuschreiben, um unsere Realitäten zu derivieren. 5

Alle *conceptus* von *entibus limitatis* sind *conceptus derivativi* und der *conceptus originarius* für unsere Vernunft ist der eines *entis realissimi*. Schliesse ich nun aus dem Begriff eines *entis realissimi* auf das Dasein desselben, so ist dies der Weg zum Spinozismus. 10

Der kosmologische Beweis ist von besonderer Art. Man probiert, ob, wenn man die Existenz irgend eines Dinges annimmt, man nicht zurückschliessen könne auf die Existenz bei einem andern Dinge als der *Ursae* von jenem. Man räumt dadurch ein, dass man aus der Voraussetzung der Existenz eines nothwendigen Wesens schliessen könne, dass es *realissimum* sei, aber nicht umgekehrt, dass das *ens realissimum* ein *necessarium* sei. Aber dies zeigt eben, dass beide Begriffe nicht *conceptus reciproci* sind, d. h. dass der eine Begriff (der des *entis realissimi*) weniger enthalte, als der andere (der des *entis necessari*). 15 20

He 707 / Der Beweis von einem Wesen, das absolute Nothwendigkeit haben soll, wird so geführt, dass ich beweise, dass der Begriff des *entis necessari* zugleich durch den Begriff der absoluten Nothwendigkeit durchgängig determiniert wird. Ist ein Begriff aber durch den andern durchgängig bestimmt, so müssen sich beide Begriffe umkehren lassen, weil sie beide gleich viel enthalten. 25

Man wollte beweisen, dass, wenn ein nothwendiges Wesen ist, es auch alle Realität enthalten müsse. Der Beweis ist dieser:

Wenn ein nothwendiges Wesen existiert, so ist es durchgängig determiniert. Dies ist wahr, aber man nahm an, dass es durch seinen einen und denselben Begriff durchgängig determiniert ist, aber dies ist falsch; denn es ist nicht in Ansehung der Existenz durch seinen Begriff durchgängig determiniert, denn sonst müsste seine Existenz aus seinem Begriffe folgen. Die absolute Nothwendigkeit des Daseins ist ein überschwenglicher Begriff; denn welche Prädicate wir ihm auch beilegen, so können wir doch das Ding mit allen seinen Prädicaten ohne Widerspruch aufheben. Der Begriff der höchsten Realität ist der einzige Begriff, wodurch ein Ding durchgängig determiniert 30 35

werden kann, aber aus der höchsten Realität (aus dem Begriff eines entis realissimi) folgt gar nicht, dass das Ding existiere.

In der Physikotheologie wird Gott als Weltursache betrachtet; dadurch nehmen wir die Zufälligkeit der Welt an. Die Zufälligkeit
 5 in der Welt, sofern wir sie durch Erfahrung kennen, ist der Grund aller Physikotheologie. Ich schliesse aus der Natur der Welt auf ein Wesen über der Natur. Die Zufälligkeiten, die wir in der Welt wahrnehmen, und deren Grund nicht in der Welt ist, sind Bewegung und zweckmässige Formen. Beide bedürfen einer Ursache, z. B. eines
 10 ersten Bewegers, der selbst nicht von andern bewegt ist. — Diese Physikotheologie soll Gott als Intelligenz vorstellen, denn nur das Lebende, d. i. ein Wesen, das durch Vorstellungen Ursache von Erscheinungen werden kann, kann die erste Ursache von Bewegungen sein, mithin muss es eine höchste Intelligenz sein. Dies ist der Schluss
 15 des Aristoteles. Anaxagoras und Socrates schlossen aus den zweckmässigen Formen auf einen lebendigen Gott. Aristoteles konnte den Begriff von summa intelligentia nicht herausbekommen, aber da kam der Beweis des Socrates zu Hülfe; denn Zwecke kann sich nur ein Wesen denken, das Verstand hat.

20 Um ein lebendiges Wesen zu beweisen, braucht man den Begriff des ersten Bewegers, denn keine Materie bewegt sich selbst, weil sie leblos ist; es muss also der erste Beweger ein lebendes Wesen sein. Hieraus folgt aber nicht, dass der primus motor ein ens originarium sei, welches necessarium sein muss. Der primus motor wird in der Zeit gedacht,
 25 und was in der Zeit gedacht wird, ist nicht ens originarium. Der primus motor wird als Phänomen gedacht, und es müssen vor ihm schon Dinge sein, die ihn bestimmen, sie zu bewegen. Das ens originarium denken wir aber als Noumenon. — Der Beweis der summa intelligentia wird aus den zweckmässigen Formen in der Welt geführt, und dies ist der
 30 eigentliche physikotheologische Beweis. Um Zwecke zu erreichen, gehört nicht allein ein lebendes Wesen, d. i. ein Wesen, das durch Vorstellungen Ursache von Erscheinungen werden kann, sondern ein verständiges Wesen, d. i., das Verstand und Willen hat. / Das zweck-
 35 mässige in den organischen Dingen ist sonnenklar, und alle Dinge haben ihre Zwecke. Hier fragt sich's aber, ob die Ursache dieser Dinge, das ist Gott, Zwecke selbst gedacht hat, oder ob wir blos der Ursache unsern Verstand suppeditieren. Wenn wir der obersten Ursache Zwecke leihen, so folgt nicht, dass die oberste Ursache diese Zwecke gedacht und also Verstand habe. Durch die Erfahrung können wir

nicht bis zum Urheber der Wirkungen, die wir erfahren, gelangen, und also die Ursache nicht erkennen, sondern die denken wir uns bloss. Die zweckmässigen äusseren Verhältnisse beweisen noch mehr für die Teleologie als die zweckmässigen Formen. Der physikotheologische Beweis ist dem gemeinen Menschenverstande am meisten angemessen: 5
er cultiviert am meisten und treibt zum studio der Natur an, wo wir so viele Kunstweisheit (nicht moralische Weisheit) antreffen. Das Vermögen der Zwecke, sofern sie in ihrer species die vollkommensten sind, ist Weisheit. — Einsehen kann ich nicht, ob die oberste Ursache Verstand habe, aber soviel ist gewiss, dass ich mir nichts anders 10
denken kann, als dass nur Verstand dieses alles habe hervorbringen können. Hier folge ich doch vernünftiger Weise dem, wobei ich etwas denken kann, wiewohl ich dies bloss annehme, ohne es eingesehen zu haben. Ich kann aber nicht erkennen, dass dies die alleinige Ursache von allem sei, wie ich mir es denke. Der physikotheologische Beweis 15
ist der Beweis von Gott als summa intelligentia. Wer dies glaubt, glaubt einen lebendigen Gott. Man könnte Gott auch denken als die allgemeine Wurzel aller Dinge wie physisch höchstes Wesen, nicht wie Intelligenz. Bei dem, was selbst nicht Dinge erkennt, worauf aber alles, was Erkenntniss nöthig hat, sich wurzelt, würde die Formel 20
heissen: Man glaube an Gott. Heisst's: Ich glaube an einen lebendigen Gott, so will man hier den Beweis führen, der aus den Zwecken der Dinge der Natur folgt, den physikotheologischen. Wir finden Verknüpfungen der Dinge, die wir nur durch Zwecke erklären können. Wir können nur Wirkungen aus Naturursachen gewahr werden (nicht 25
Zwecke); weil wir es aber nach dem nexu effectivo nicht ganz erklären können, so müssen wir Zwecke hineinlegen, das ist Teleologie, oder Lehre von den Naturzwecken, Theologia physica. Sie handelt von einem Principle der Erklärung der Naturerscheinungen, das hergeleitet ist von einem Verstande, z. B. wenn jemand zum erstenmal ein Schiff 30
sähe, so würde er an den Segeln urtheilen, dass es fortgehen könnte u.s.w., er wird ausser dem nexu effectivo noch einen finalem hineinlegen. Einen Zweck kann er nicht beobachten, er legt ihn hinein; er setzt ein Wesen voraus, was dieses geordnet hat. Dies ist bei allen organisierten Wesen. Es würde lächerlich sein, in der Anatomie anzunehmen, dass irgend ein Theil umsonst da sei. Die Zunge des Oehsen 35
ist so beschaffen, dass sie die Kräuter umwickelt und abreisst. Die Verbindung der Thiere unter einander, wodurch eine Gattung der andern zur Nahrung dient, ist ganz zweckmässig. Siehe Linnæus

Oeconomia naturae. — Die Zufälligkeit der Dinge führt uns auf die Idee, dass irgend etwas nothwendig sein muss. Die Zufälligkeit, die wir erkennen, ist bedingt und in dieser / Rücksicht nothwendig, die Bedingungen selbst sind wieder zufällig, z. B. dass das Eis von einem
 5 Flusse weggeht, ist zufällig, aber nothwendig, weil der Strom läuft. Dass der Strom läuft, ist zufällig, nothwendig, weil ein Regen gefallen ist. In der Welt bringen wir eine absolute Zufälligkeit nicht heraus; absolut zufällig ist, was in allen Verhältnissen zufällig ist. Einzeln betrachtet, ohne die Verknüpfung mit seiner Bedingung, ist alles zu-
 10 fällig. Was an sich zufällig ist, ist gegründet, und also nothwendig. Die Veränderungen beweisen gar nicht die Zufälligkeit der Dinge, z. B. dass ein Gelehrter ungelehrt wird. Dies sind zwei entgegengesetzte Bestimmungen. Eine Sache ist alsdann zufällig, wenn das Gegen-
 15 theil an der Stelle der Sache möglich wäre und nicht nach derselben. Z. B. ein Mensch hat viel getrunken und wird berauscht; an sich ist der Rausch zufällig aber der Ursache nach nothwendig. Nüchtern und betrunken sein ist nicht eontradietorisch entgegen-
 20 gesetzt, wenn's in der folgenden Zeit kommt. Die Zweckmässigkeit ist das einzige, was man an den Dingen als zufällig erklären muss. Die Formen, die wir an den Dingen antreffen, und die sich anders
 nicht begreifen lassen, als dass wir eine Ursache annehmen, die durch Verstand gehandelt hat, nöthigen uns zu sagen, die Dinge haben eine innere Zufälligkeit. Die organische Structur des Menschen zeigt die
 Zufälligkeit des Baues des Menschen an, weil hier eine Verbindung
 25 nach Zwecken ist, die sich sonst nicht erklären lassen. Die Zwecke kommen über die Natur hinzu.

Den physikotheologischen Beweis nennen Wolf und Leibniz: argumentum a eontingentia mundi depromptum, d. i. Beweis von der Zufälligkeit der Welt hergenommen. Etwas Zufälliges in der Welt ist
 30 die Bewegung, weil die Körper ruhig sein könnten und sich nicht selbst bewegen, sondern immer von einem andern (Körper) bewegt werden müssen. Bei jeder materia motrix wird nämlich gefragt, woher sie denn ihre Bewegung habe. Die erste Ursache der Bewegung muss in einem
 Wesen liegen, das nicht nach meechanischen Gesetzen handelt, sondern
 35 nach Vorstellungen. Die Contingenz kann aus diesem Argument hergenommen sein 1) von der Veränderung überhaupt; 2) von einer besondern Veränderung, der des Orts, d. i. Bewegung. Wie es Leibniz vorträgt, ist das Argument vom allgemeinen hergenommen. Von der Veränderung ist kein Beweis auf die Zufälligkeit zu sehliessen. Jede

Veränderung ist zufällig *secundum quid*, d. i. in Beziehung zufällig auf irgend einen andern Zustand, aber nicht *simpliciter*. Veränderung ist entgegengesetzte Art der Bestimmung in seiner Existenz, z. B. Wasser, wenn's zu Eis wird, jeder Körper, der eine andere Form bekommt. Veränderung ist die Existenz eines Dinges, sofern in ihm *determinationes oppositi* sind. Veränderung beweist nicht die *contingentia simpliciter talis*, z. B. es ist eine Mondfinsterniss; dies ist zufällig an sich, denn die Sonne könnte den Mond bescheinen, aber in der Beziehung, dass er in den Schatten der Erde getreten ist, ist's nothwendig. Alles, was in der Welt geschieht, ist nothwendig in einer und zufällig in der andern Beziehung. Mehrere Welten sind möglich an sich, wenn ich die Natur der Welt an sich betrachte, in Verhältniss / aber auf ihren Urheber, der der weiseste ist, und nur die beste wählen konnte, ist dies unmöglich; *contingentia mundi* wird durch Veränderungen nicht bewiesen, denn sie beweisen nur eine *contingentiam secundum quid*. Bei allen zusammengekommen kommt Nothwendigkeit heraus. Die Dinge in der Welt sind so beschaffen, dass man sie sich nicht anders denken kann als durch eine Ursache, die nach Zwecken handelt. Hier sehen wir keine Mechanik der Natur nach dem *nexu causarum efficientium*, sondern *finalium*, keine *natura bruta*, sondern eine Intelligenz. Das physikotheologische Argument beweist die Zufälligkeit der Welt aus der Zweckmässigkeit derselben; doch ist dies nicht hinreichend, Gott daraus zu beweisen; denn so müssten wir beweisen, dass diese Welt die allervollkommenste, die beste Welt sei, und so zurück auf den vollkommensten Urheber schliessen. Wir finden in der Welt zwar viel kunstmässiges, aber auch viel, was sich in sich selbst zerstört. Aus der Erfahrung kann kein Mensch beweisen, dass diese Welt die vollkommenste ist, er müsste alle möglichen Welten kennen; dies kann Gott allein wissen, ob seine Welt die beste ist unter allen möglichen.

Das dogmatisch-praktische Argument.

Die vorhergehenden waren dogmatisch-theoretische Argumente. Das dogmatisch-praktische Argument wird als Princip zu den Gesetzen unserer freien Handlungen angenommen. Dadurch wird nicht das Dasein eines *entis summi* dargethan, sondern die Vernunftmässigkeit unseres Glaubens an das Dasein desselben. Dieses Argument dient dazu, uns zu zeigen, dass unser Glaube den Principien der reinen

praktischen Vernunft gemäss ist. Glauben heisst die Voraussetzung, dass ein Gott ist. Dieser Beweis läuft darauf hinaus: wir sollen beweisen, dass wir an Gott als summum bonum einen Glauben haben.

- 5 Die Idee des höchsten Guts im Menschen ist praktisch aber nicht als Klugheitsgesetz (technisch-praktische Regel), sondern als Sittengesetz (moralisch-praktische Regel). Klugheitsregeln sind, sich Anderer zu seinen Zwecken zu bedienen. Moralisch-praktische Prinzipien sind gegründet nicht darauf, was in dieser oder jener Absicht gut, sondern,
 10 was an sich absolut gut ist. Die Frage ist nicht: ist's nützlich? Man sieht hier nicht aufs Wohl- und Uebelbefinden.

Das höchste Gut besteht aus zwei Elementen.

1. Uebereinstimmung des vernünftigen Wesens mit dem moralischen Gesetz, d. i. in der Welt.

- 15 2. Uebereinstimmung der Gesetze der Natur (desjenigen, was in der Natur liegt) mit der Glückseligkeit des Menschen. Moralität ist zwar das oberste aber nicht das einzige Gut. Befallen mich heillose Krankheiten, so werde ich und kann nicht sagen: Moralität macht mein höchstes Gut aus. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, denn in dem
 20 Werthe meines Zustandes ist die zweite Frage. Dies ist das höchste Gut unter Weltwesen. Es besteht darin, dass diese Wesen nach Gesetzen der Moralität handeln und dass die Natur zu ihrer und Anderer Glückseligkeit concurrirt, ihrer Würdig/keit gemäss. Sitt-^{He}
 lichkeit und Glückseligkeit zu befördern, machen das höchste Gut
 25 aus. Dem moralischen Gesetze ganz angemessen zu sein, haben wir in unsrer Gewalt, denn es kann kein Sollen auf uns passen, wenn wir nicht auch das Vermögen haben es zu thun. Aber in Ansehung der Glückseligkeit sie zu erreichen, sie in dem Maasse über andere zu verbreiten, als sie es verdienen, — dies Vermögen hat kein einziges
 30 Weltwesen. Sobald wir nun zur Beförderung des summi boni mundani streben, so müssen wir doch die Bedingung annehmen, unter der wir es erreichen können, und dies ist die Existenz eines ausserweltlichen moralischen Wesens. Ist ein höchstes Gut erreichbar und nicht bloß Chimäre, so muss ich einen Gott annehmen; denn der Mensch kann
 35 dies allein nicht ausüben. Soll ich mir zur Regel machen, nach einem gewissen Zwecke zu streben, so muss ich mir doch eine Bedingung der Möglichkeit der Erreichung dieses Zweckes denken. Das Wesen muss moralisch sein und zugleich die ganze Welt in seiner Gewalt haben, alle eventus so zu regieren, dass sie zusammen stimmen müssen. Was

erfolgen wird, wenn der Mensch tugendhaft ist, weiss dieser nicht. Ein moralisches Wesen müssen wir um unseres moralischen Gesetzes willen annehmen, wir müssen einen moralischen Gesetzgeber haben, der die höchste Gewalt mit dem besten Willen vereinigt, die besten Zwecke zu befördern. Dieses Wesen ist zugleich Naturgesetzgeber, Welt- 5 herrscher, d. i. Ursache alles physischen Guts. — — Wir haben Ursache, die Vernunftmässigkeit des Glaubens an Gott anzunehmen. Dies ist aber ein hinreichendes Argument, so zu handeln, als ob ein solches Wesen wirklich existiere. Glauben unterscheidet sich von Wissen, dass es Hypothese ist, die, wenn sie praktisch ist, dasselbe 10 leistet als das Wissen. Hätten wir Gewissheit von der Existenz Gottes, so müssten wir unmittelbare Anschauung von Gott haben, dann hätten wir nicht die Freiheit in Erfüllung unserer Pflichten; denn wir würden wegen Erlangung von gewissen Vortheilen, uns bei ihm beliebt zu machen, handeln und dann würde keine reine moralische Handlung 15 mehr stattfinden. — Der pragmatische Glaube ist dieser: Ein Kaufmann kann mit dem andern nicht handeln, als er muss sich darauf verlassen, dass der andere sein Wort hält. Er denkt, es giebt viele Leute, die betrügen, aber auch viele ehrliche, und ich muss letzteres annehmen, so lange ich keine Ursache zum Gegentheil habe. 20 Dies ist Glaube nach Regeln der Klugheit.

Die Erreichbarkeit des Zwecks des höchsten Guts steht nicht in meiner Gewalt. Dass es Zweck sein soll, ist ausgemacht. Glückseligkeit steht nicht in meiner Macht. Der Glaube, dass ein Urheber der Glückseligkeit sei, macht, dass ich nicht aufhöre, nach dem höchsten Gut 25 zu streben, denn ohne das besorge ich sonst die Unerreichbarkeit desselben. Wem sich das höchste Gut unerreichbar darstellt, der wird nach keinem Schatten und keinem Uebling streben, habe ich aber den Glauben, so ist dieser mir Triebfeder, dasselbe zu befördern. Dieser Glaube ist vernunftmässig, d. h. es widerspricht sich nicht in der 30 Vernunft, sondern die Vernunft nöthigt mich sogar, es anzunehmen. Nach dem moralischen Beweise thut man das Dasein Gottes dar, aber nicht dass ein oder mehrere Wesen viele Vollkommenheiten (Realitäten) besitzen, sondern bestimmt beweise, dass dies Wesen allein 35 alle Vollkommenheit besitze. Aus der gegenwärtigen Welt kann man nicht beweisen, dass der Urheber der Welt das vollkommenste Wesen sei, denn sonst müsste ich erst beweisen, dass diese Welt die vollkommenste sei, der Begriff der besten Welt ist ein guter Folge-Begriff, wenn ich erst einen vollkommensten Urheber bewiesen habe,

aber ich müsste alle Welten kennen, d. i. allwissend sein, um einsehn zu können, dass diese Welt die beste ist.

Ich kann es aus theoretisch-teleologischen Gründen nicht herausbekommen, aber aus praktisch-teleologischen Gründen, d. i. aus dem
5 Princip der moralischen Zwecke, wollen wir versuchen, einen bestimmten Begriff von Gott zu bekommen. Es ist nicht nothwendig, dass ich die Ursache von Dingen einsehe, von denen ich die Gesetze kenne. Es ist also nicht nöthig nachzuforschen, ob ein Gott sei, um theoretisch die Phänomene in der Welt zu erklären. Das ist aber
10 nothwendig: ich muss einstimmig handeln mit der Idee des höchsten Guts als meines moralischen Zwecks; das moralische Gesetz vor Augen zu haben und das Princip der moralischen Gesetze zu wissen, das ist nothwendig, denn das ist unsre Pflicht. Die Naturzwecke zu kennen ist nicht nothwendig, wohl aber die moralischen, weil ich sonst mir
15 selbst verächtlich werde. Eine Hypothese von einem verständigen Wesen (*summa intelligentia*) in theoretischer Absicht ist beliebig und zufällig. Eine Hypothese aber in praktischer Absicht, d. i. diejenige Voraussetzung, unter welcher meine moralische Vollkommenheit selbst erreichbar vorgestellt werden kann, ist nothwendig. Der Mensch
20 hat subjectiv einen Zweck in sich, nach Glückseligkeit zu streben; und objectiv einen Zweck, der höchsten Glückseligkeit würdig werden zu können. Beides macht das *summum bonum* aus, nämlich die moralische Vollkommenheit der Person und die physische Vollkommenheit des Zustandes.

25 Von dem moralischen höchsten Gut kann der Mensch sich selbst überzeugen, d. i. von der Würdigkeit glücklich zu sein, und er hat das pflichtmässige Verhalten in seiner Gewalt. Aber die Glückseligkeit der Welt proportioniert der Moralität, die doch zum höchsten Gut in der Welt gehört, hat er nicht in seiner Gewalt. Die Annehmung einer
30 obersten Intelligenz, die selbst ein moralisches Wesen ist und alle Glückseligkeit in seiner Gewalt hat, ist also nothwendig, denn sonst würde es eine blossc Chimäre sein, nach dem höchsten Gut zu streben, wenn wir nicht ein Wesen annehmen, das Macht hat, uns glücklich zu machen, da wir dies selbst nicht können, wiewohl wir uns
35 der Glückseligkeit würdig machen können. Die Annahme einer höchsten Intelligenz als eines moralischen Wesens ist eine praktisch-nothwendige Hypothese der Vernunft.

Eigenschaften Gottes.

Die Existenz Gottes gegen die Atheisten. Der Atheist ist ein dogmatischer, d. i. ein Gottesleugner, 2) Skeptiker, Ohngötter, Atheist des forschenden Zweifels, der keinen Grund zu haben glaubt, anzunehmen, dass ein Gott sei. Bei aller Moralität kann dieser bloß eine 5
 He 713 Intelligenz zu / bestreiten willens sein. Schulz auf Gielsdorf sagt: dass von allen Wesen eins das oberste sein müsse, daran ist nicht zu zweifeln, lässt aber das übrige unausgemacht. — Es giebt einen Atheism crassior und subtilior. Ersterer ist, der gar kein Urwesen als Intelligenz annimmt, letzterer, der zwar ein Urwesen als Intelligenz an- 10
 nimmt, aber neben diesem noch die Materie auch als Urwesen annimmt.

Die Erkennbarkeit Gottes ist keine Eigenschaft Gottes selbst, sondern eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens in Beziehung auf Gott gegen den Deisten. Dieser sagt: Gott sei ens realissimum, wir könnten ihn aber nicht erkennen. Der skeptische Atheist und der Deist 15
 kommen fast auf eins hinaus, denn wenn man sagt, man könne von Gott nichts erkennen, so ist dies eben so gut, als wenn man Gott selbst bezweifelt, denn man kann aus diesem Begriffe nichts in Ansehung der Moral ziehn. Doch kann es auch bloß Bescheidenheit unsres Urtheils sein. Der Deist nimmt eine blosse Transcendental-Philosophie 20
 an. — Der Theist nimmt Gott als summa intelligentia an. Ein Theist im moralischen Verstande nimmt Gott als summum bonum an. Die Engländer haben diese Eintheilung in Deisten und Theisten gemacht. Der Theism ist α) Monotheism, β) Polytheism, γ) beide zusammen 25
 als Pantheism. Der Monotheist nimmt ein denkendes alleiniges Urwesen an. Der Polytheist nimmt mehrere solche an. Er ist Dualist, wenn er zwei Urwesen annimmt, die sich einander opponiert sind. Diese Lehre von einem guten und bösen heisst Manichäism. Der Polytheist, wenn er nicht Dualist ist, kann keinen bestimmten Begriff vom 30
 Urwesen geben.

Der Pantheism hat noch den Spinozism als eine besondere Art unter sich. Der Spinozism ist schwer als Monotheism und doch als Pantheism zu erklären. Ich kann sagen, alles ist Gott und dies ist das System des Spinozism, oder, das All ist Gott, wie Xenophanes sagte, und dies ist der Pantheism. Der Pantheism ist entweder der der In- 35
 härenz und dies ist der Spinozism, oder des Aggregats.

Gott ist ens extramundanum gegen diejenigen, die ihn als Weltseele annehmen, oder den Animalismus, der die Welt als was Lebloses

betrachtet, dessen Seele Gott sei. Wenn Gott als eine von der Welt verschiedene Substanz auch Grund von der Welt ist, so ist er substantia supramundana. Spinoza sagt: die Welt inhärierte der Gottheit als Accidens, die verschiedenen Wirkungen jener wären daher die
 5 Weltsubstanzen, an sich wäre aber nur eine Substanz. Man drückt den Spinozismus auch aus durch den Pantheismus: το πᾶν ist Gott. Beim Spinozismus ist Gott der Urgrund von Allem, was in der Welt ist. Beim Pantheismus ist er ein Aggregat von Allem, was in der Welt ist. Gott kann nicht ens mundanum, also auch nicht Weltseele sein, weil er
 10 nicht mit der Welt in influxu mutuo oder in commercio sein kann, denn Gott ist extra spatium und tempus.

Gott ist einfach Monas, gegen die Materialistas. Ein ens originarium kann nicht zusammengesetzt sein, ausser der Zusammensetzung gehört noch ein Grund zu derselben. Wäre Gott ein Aggregat
 15 von Substanzen, so müssten diese nothwendig sein. Alle nothwendigen Dinge isolieren sich; denn jedes besteht für sich, ohne auf die andern einzufliessen. Gott also / als totum ex substantiis necessariis ist unmöglich. Wären mehrere entia necessaria, d. h. mehrere Götter, so könnte jeder seine eigne Welt haben, ohne in des andern hinein-
 20 zupfuschen. Ein zusammengesetztes compositum substantiale besteht immer aus zufälligen Dingen, die voneinander abhängen, indem sie in commercio (d. h. in influxu mutuo) sind. Ein compositum substantiale ist nie ein compositum ex substantiis necessariis. Ein compositum aber aus lauter derivativen Substanzen kann kein ens originarium, folglich
 25 also kein zusammengesetztes Ding ein ens originarium sein. Hieraus folgt die Immaterialität Gottes; eine einfache Substanz, sofern sie denkt, ist ein Geist und hieraus folgt also die Spiritualität Gottes. Die Einheit unitas, besser Einigkeit Gottes, unicitas, gegen die Polytheisten, denn bei einem uno können neben diesem noch mehrere
 30 Einheiten bestehen, aber nicht neben einem unico. Hat ein Wesen alle Realität, so ist es hiedurch durchgängig bestimmt. Der Begriff eines entis realissimi ist ein conceptus singularis, und dies ist eben das besondre dieses Begriffs. Ein Ding, das ich mir durchgängig in aller Realität bestimmt denke, ist nur ein einziges Ding. Ich kann mir nicht
 35 zwei entia realissima denken. Gott kann deshalb keinen Namen haben. Jeder Mensch, um von andern unterschieden werden zu können, braucht einen Namen. Wo aber nur ein Ding stattfindet, da braucht man keinen Namen für dasselbe zu haben, um es von andern zu unterscheiden. Die Juden nannten ihren Gott Jehovah, sie statuieren näm-

lich mehrere Götter bei den übrigen Völkern, die sie die Eloiim nannten. — Die Einigkeit Gottes wird gegen die Polytheisten behauptet und auch gegen die Dualisten, die ein gutes und böses Princip annehmen. Dies ist vorzüglich im Orient bei der Persern Ormus, das gute, Arihman, das böse Princip.

Substantia infinita bedeutet nicht soviel als der Begriff vom All: „Er hat eine unendliche Menge von Realitäten“ zeigt noch nicht, wie gross diese Menge ist. Unendlich ist kein Beiwort, was zeigt, wie gross das Ding an sich selbst ist, sondern wie es im Verhältniss auf unsere Begriffe steht. Wenn ich z. B. in Ansehung des Verstandes Gottes sage: er ist unendlich, so erkenne ich blos, dass, wenn ich, um Gottes Verstand auszumessen, den meinen für's Maass annehme, er gegen ihn durch keine Zahl ausgedrückt werden kann. Gott ist das All der Vollkommenheit, dies ist weit mehr gesagt; unendlich ist ein erhabener Ausdruck, er gehört zur ästhetischen Einbildungskraft. Das All muss also nicht übersetzt werden immensitas, infinitudo, sondern es ist omnitudo. Als dem Grund von allem kann man Gott beilegen die omnisufficientia. Diese liegt im Begriffe der höchsten Realität, als ens entium; das ens originarium ist unicum und der Begriff eines entis realissimi ist conceptus singularis, d. h. viele entia realissima anzunehmen, die von einander verschieden wären, wäre eine contradictio in adiecto; die Einigkeit des entis originarii ist auch zugleich Beweis von der Allgenugsamkeit desselben. Wir werden uns künftig des Wortes Allgenugsamkeit statt Unendlichkeit bedienen. Infinitudo bedeutet eine Grösse, die alle unsere Kenntnissgrössen zu messen übersteigt, ist also ein negativer Begriff und / blos ein Verhältniss auf das Unvermögen unseres Verstandes gegründet. — Bilfinger hat die Frage aufgeworfen, ob Gott ein Grund von der Möglichkeit der Dinge sei. Dies lässt sich eben so gut behaupten, als dass er Grund von der Wirklichkeit der Dinge ist. Gott ist Grund von der realen Möglichkeit, d. h. dass Dinge existieren können. Die logische Möglichkeit eines Dinges nach dem Satze des Widerspruchs ist formal, und keine Denkbarkeit, dass Gott z. B. 2×2 auch zu 5 machen könne; denn dies liegt im Begriffe selbst. Man muss aber annehmen, dass die Dinge nicht sein würden, wenn Gott nicht wäre. Die attributa divina sind 1) quiescentia, bei denen ich von aller Causalität abstrahiere; von dieser Art sind die eben angeführten, die blos betreffen, was Gott ist; 2) operativa, mit denen der Begriff der Causalität verbunden ist, wo Gott Ursache ist von dem, was in der Welt ist.

Omnipraesentia. Gottes Gegenwart ist dem Autor unmittelbarer Einfluss auf etwas. Dinge sind nur dadurch gegenwärtig, dass sie in Verhältnissen des Raumes stehen, wenn sie Gegenstände der Sinne sind. Gott wirkt zu aller Zeit auf die Dinge, darum heisst er auch ewig.

5 Einige haben gesagt, die Allgegenwart bestehe darin, dass Gott aller Orten sei, und hieraus schlossen sie nun, dass nur ein Gott sein könne, denn ein anderer hätte nicht mehr Platz. Die Gegenwart Gottes muss nicht localiter, sondern dynamisch betrachtet werden, d. h. Gott ist nicht wirklich im Raume gegenwärtig, sondern er wirkt auf die Dinge
10 und zwar zu welcher Zeit sie auch sein mögen, d. h. er ist ewig. Er selbst ist nicht in der Zeit.

Sagt man von Gott etwas, was stricte verstanden ein Anthropomorphismus ist, aber nach der Analogie gebraucht werden kann, wie es oft in der Schrift geschieht, dass etwas was Anthropopathos
15 gesagt ist, θεοπαθως genommen werden muss, so muss dieses nicht nach dem Buchstaben genommen werden, sondern man muss Vernunftbegriffe von Gott haben, sonst kommen lauter Anthropomorphismen. Die transcendente Theologie ist rationalis, d. h. wir müssen durch blosser Vernunft erst den Begriff von Gott bestimmen,
20 ehe wir zur Offenbarung gehn. Der Begriff von Gott ist ein Vernunftbegriff, und er muss zur Prüfung der geoffenbarten Religion dienen. Kein Glaube kann uns zur Annahme irgend eines Begriffes von Gott bestimmen, wenn er dem Vernunftbegriffe von Gott widerspricht. Zum Wissen können wir in ihr nicht gelangen. Diese Arroganz der
25 Theosophie geziemt der Theologie gar nicht. Die transcendente Theologie dient hauptsächlich dazu, um den Anthropomorphism zu prüfen und ihm vorzubeugen. Wer die Transcendentaltheologie, d. i. die Theologie von einem Urwesen zulässt, heisst Deist. Dieser Begriff von Gott schafft keine Erkenntniss, weil wir ihn nie in concreto geben können.

30 Gott ist unbegreiflich, d. h. er kann nicht in aller Absicht hinreichend erkannt werden, dies ist viel zu wenig von Gott gesagt, denn alle Naturwesen sind uns unbegreiflich. Das innere Princip alles dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört, d. i. die Natur, begreifen wir von keinem Dinge. Die göttliche Natur ist imperscrutabel, das
35 heisst, wir können uns von Gott / keinen Begriff machen, wenn wir ^{He} 716 seine Natur bestimmen wollen. Wir haben z. B. keinen Begriff, wie Gott gegenwärtig den Dingen sein könne, da er doch nicht im Raum ist; durch die Allgegenwart Gottes bekommen wir also keine Erkenntniss. Wir können uns Gott per analogiam denken.

Das, was zu den göttlichen Vollkommenheiten gehört, denken wir uns *per eminentiam*, das, was Negationen bei sich führt, denken wir uns *per viam reductiōis*, z. B. wir lassen die Zeit weg und denken uns die Grösse seines Daseins ohne Zeit, obgleich wir von diesem Begriffe kein Beispiel geben können.

Gott gedacht als Intelligenz, als lebendiger Gott, wie ihn der Theist statuiert, legt man ihm Verstand, Urtheilskraft, Vernunft bei. Diese kann man sich nicht anders vorstellen, als durch Analogie mit dem menschlichen Verstande. Verstand kommt Gott zu als der höchsten Realität, nicht aber wie der menschliche; denn das Denken geschieht 10 durch Theilbegriffe, durch abstrahieren, d. h. durch nicht attendieren. Gott hat daher einen Verstand, aber nicht ein discursives, sondern ein intuitives Erkenntnissvermögen.

Das Gefühl der Lust und Unlust in Gott ist Seligkeit, *aequiescentia in semet ipso*. Ein Gefühl der Lust können wir uns nicht denken, 15 wenn wir uns nicht zugleich eine Fähigkeit denken, auch Unlust und Uebel zu empfinden. Da unter den Dingen in der Welt auch viele sind, die vieles böse geben, so muss dieses Gott, der als Urheber in der Welt vieles böse antrifft, Unlust geben; denn Miss- oder Wohlgefallen an der Existenz eines Dinges giebt Schmerz oder Vergnügen. 20 Wenn Gott also Lust hat, so kann er vorgestellt werden, als Vergnügen zu haben und Uebel zu empfinden; hier würden wir uns also Gott als afficirt denken. Unsere Lust hängt von der Wirklichkeit des Gegenstandes ab, den wir wollen; bei Gott ist dies nicht anzunehmen, dass er z. B. ein Interesse an der Seligkeit der Menschen 25 nehme, weil er alsdann nicht selig wäre. Der Wille Gottes ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache von den Gegenständen zu sein, aber ohne dass seine Zufriedenheit von der Existenz der Gegenstände abhängt. Seine Selbstzufriedenheit ist die Ursache, dass er etwas ausser sich hervorbringt, aber seine Selbstzufriedenheit 30 kommt nicht umgekehrt von den hervorgebrachten Dingen her, weil er alsdann nicht selbstzufrieden wäre. Gott ist sich bewusst als des höchsten ursprünglichen Guts, und darin besteht die Seligkeit; beim Menschen ist etwas Analoges hievon.

Wenn wir Gott *sensu proprio* Eigenschaften beilegen, die wir aus 35 uns hernehmen, so gerathen wir in Gefahr, ihm Anthropomorphismen beizulegen; denn so geben wir ihm Einschränkungen. Geben wir ferner Gott Eigenschaften, z. B. Verstand, sagen aber, sie sind nicht so wie die unseren, so geben wir ihm etwas, was wir nicht kennen.

Wollen wir dem Anthropomorphismus entgehen, so fallen wir in den Deismus, dass Gott einzig und allein bloß als Urwesen erkannt werden kann, ohne dass man von ihm eine Erkenntniss sowohl im theoretischen als praktischen haben könne; dies käme / dann auf den skeptischen Atheismus hinaus. Wenn ich Gott aber nicht directe
 5 erkennen kann, so kann ich es doch indirecte und zwar durch die Analogie.

Analogie bedeutet die Gleichheit zweier Verhältnisse. Ἀναλογία heisst proportio. Hier bedeutet es Gleichgewicht der Verhältnisse,
 10 wie sie auf Begriffen beruhen, diese mögen selbst auch nicht die geringste Aehnlichkeit mit einander haben, sofern sie nur in Beziehung mit einander stehen. Wenn ich Gott Eigenschaften beilege, die sich so zu Dingen in der Welt verhalten, wie sich die Dinge in der Welt unter einander (und zwar bloß durch transeendentale Begriffe),
 15 so lege ich Gott Eigenschaften per analogiam bei. Ich kann z. B. Gott nicht einen Willen in sensu proprio beilegen, weil er sonst von der Existenz anderer Dinge abhängen würde, sondern per analogiam.

Beispiel eines solchen Schlusses: Wie sich verhält die Glückseligkeit eines Menschen in der Welt zur Barmherzigkeit eines Wohlthäters, so die Glückseligkeit aller Menschen in der Welt zu dem
 20 Unbekannten in Gott, was wir Barmherzigkeit nennen. Wie sich verhält eine Uhr zum Verstande des Künstlers, so die Welt nach ihrer Ordnung zu dem Unbekannten in Gott, was wir den höchsten Verstand nennen. Dieses erkennen wir nun nicht an sich selbst, aber
 25 darum ist es nicht ein bloß leerer Name, sondern ein ganz gleiches Verhältniss, ich mache mir doch einen Begriff von Gott, obgleich ich Gott dadurch nicht erkenne. Es ist also möglich, sich ein Wesen zu denken, dessen Natur gleichwohl unpersönlich ist. Analogia ist ein gleiches Verhältniss ganz ungleichartiger Dinge. Die Eigenschaften
 30 Gottes erkennen wir hierdurch auch ohne Homogenität auf unsere sinnlichen Erkenntnisse. Wir legen Gott indessen keine Prädikate der endlichen Dinge bei, was wir durch Analogie von ihm erkennen, ist vollkommen ungleichartig mit diesem, nur das Verhältniss ist richtig. — Man wollte Gott sonst nach einer unvollkommenen Aehnlichkeit denken und dies hiess Analogie (z. B. der göttliche Verstand als ein analogon rationis, aber dies ist bei Thieren). Wenn wir in
 35 Gott irgend etwas ähnliches mit uns setzen wollen, so fallen wir in den Anthropomorphism. Das Nachahmen Gottes ist ungereimt, denn wir können keine Eigenschaften Gottes erkennen und erreichen, aber

gehören müssen wir ihm. In theoretischer Absicht nützt uns die Erkenntniss Gottes per analogiam nichts, denn sie erweitert unsre Erkenntniss nicht, aber in praktischer Absicht ist diese Erkenntniss Gottes als Noumens von grosser Wichtigkeit. In praktischer Absicht, wenn ich Gott als moralisches Wesen denke, so ist es nicht nöthig ihn per analogiam zu denken. Diese Analogie geht auf unser praktisches Vernunftvermögen, d. h. durch Freiheit dem Gesetze der Pflicht gemäss zu handeln. Was unzureichend war in theoretischer Beziehung des Erkenntnisses von Gott, ist hinreichend zur praktischen, d. i. genugsamer Grund, uns so zu verhalten, als wenn wir wirklich erkannten, wie Gott ist. Es geht nicht auf den speculativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch. Wir haben hinreichende und genugsame Erkenntnisse Gott zu denken als angemessen unsrer praktischen Vernunft, was zureichend / ist, so zu handeln, als ob wir ihn erkannten. Wir haben, wenn wir einen Gott glauben, mehrere Triebfedern gut zu handeln, und sehen ein, dass die Handlungen nach der göttlichen Güte und Gerechtigkeit Erfolge haben werden, die sie verdienen, und dass die Bestrebung nach dem höchsten Gut nicht auf eine Chimäre hinausläuft. Die Annahme, dass ein Gott sei, ist von der höchsten Wichtigkeit für unsere Moralität, und hierzu ist es hinreichend, dass wir ihn nur per analogiam erkennen.

[Gott als Substanz wird gegen die Pantheistas behauptet. Das ens originarium ist Substanz. Wer sagt, dass nur das Ganze Substanz sei und Gott nur die Totalität der Substanzen (der nexus) und nicht selbst eine besondere Substanz, der setzt Gott nur in das Formale (in die Verbindung der Substanzen) und dies ist der Pantheist, der sagt: „το πᾶν“ ist Gott. Gott als substantia necessaria contra Atheistas. Die Unveränderlichkeit Gottes wird gegen die Anthropomorphisten behauptet. Veränderung ist die successive Existenz einander entgegengesetzter Prädicate in ein und demselben Dinge. Der Begriff von Gott ist der von einem Noumeno, er ist also nicht in der Zeit und darum auch nicht veränderlich. Ich bedarf also nur den Begriff eines Noumens, um die Unveränderlichkeit herauszubekommen. Das Wort unveränderlich wird von den Philosophen oft für die Unveränderlichkeit des Begriffs vom Dinge genommen. Der Begriff des entis necessarii als realissimi lässt sich nicht weiter verändern, d. h. er ist durchgängig bestimmt, und es lassen sich keine neuen Bestimmungen hinzufügen. Der Begriff eines realissimi ist also auch logisch unveränderlich, aber der Begriff eines Δ z. B. nicht, denn

dieser kann gross oder klein sein. Zur Unveränderlichkeit gehört die impassibilitas, d. h. Gott kann nicht leiden, weil er ein ens originarium ist, d. i. in Ansehung seines ganzen Daseins und aller seiner Bestimmungen nicht derivativ von andern ist.]

5 Heiligkeit. Dies ist die Realität eines Dinges, wodurch alle seine Unvollkommenheiten aufgehoben werden, cuius realitate omnes imperfectiones eius tolluntur. Heiligkeit wäre hier blos eine Art Vollkommenheit, sie gilt hier von der moralischen Vollkommenheit, nicht afficiert werden zu können von dem, was der Moralität widerstreitet.
 10 Mensch und heilig sein, sind widersprechende Begriffe, Gott ist allein heilig; heilig ist derjenige, der gar keinen Versuch zum Bösen hat. Alle erschaffenen Wesen können nicht heilig sein; denn alle endlichen Wesen haben Bedürfnisse und können auf diese Weise zum Bösen versucht werden.

15 Von Gott sagen wir gewisse Prädicate, die nur auf ihn allein passen, z. B. er ist der allein heilige, allein selige, der allein weise. Diese Begriffe halten eine omnitude in sich, wo subjective Triebfedern (Bedürfnisse) den objectiven unterworfen sind, Gott ist der sibi omnisufficientissimus; das Bewusstsein seiner Allgenugsamkeit ist die

20 Seligkeit. — Weisheit ist nicht blosse scientia, sondern auch ein praktisches Vermögen. Es ist ein Princip der praktischen Uebereinstimmung mit dem höchsten Gut. Weisheit ist die Beschaffenheit des Willens, alle seine Objecte dem Endzweck angemessen zu / machen, ^{He} der Endzweck des Daseins aller Dinge ist das höchste Gut, Gott ist ⁷¹⁹
 25 selbst das summum bonum originarium, in der Welt aber soll das summum bonum derivativum hervorgebracht werden. Dies summum bonum besteht in der höchsten Glückseligkeit und Würdigkeit glücklich zu sein. Ein Mensch ist nicht weise, sondern klug. Die Angemessenheit des Willens eines Menschen zum höchsten Gut ist Weisheit.

30 [Der Anthropomorphismus ist erassior und subtilior. Ersterer denkt sich Gott unter menschlicher Gestalt.] Gott ist sempiternus, sagt der Autor, d. h. er ist omni tempore coexistens; aber dann nimmt man doch Gott in der Zeit an, und dann würde ein Theil seiner Dauer verflossen sein, ein anderer aber noch nicht gegeben sein, und so
 35 würde seine Dauer nie ganz gegeben sein. Die Existenz bei einer Dauer in der Zeit ist stets im Flusse und eine beständige Einschränkung seiner Dauer. Gott ist selbst in keiner Zeit, aber er ist die Ursache des Daseins der Welt in aller Zeit, worin die Dinge existieren, ja er ist die Ursache des Phänomens dieser Dinge, sofern sie in der

Zeit existieren, weil er die Ursache des Anschauungsvermögens im Menschen ist. Der Begriff der Ewigkeit besteht in der Dauer ohne Grenzen; hier stelle ich mir die Ewigkeit als Grösse vor, aber ohne Zeit. Zeit ist das Maass der Grösse der Dauer der Dinge als Phänomene, aber ich kann von der Zeit abstrahieren und mir das Dasein als Grösse vorstellen. Stelle ich mir die Existenz Gottes als Noumens vor, so stelle ich mir Gott als ausser der Zeit existierend vor. 5

Die attributa Gottes sind 1) *naturalia*, d. i. der göttlichen Natur, 2) *moralia*, d. i. der Freiheit. Die göttliche Natur nannten die Scholastiker *natura naturans*, und die gesammte Natur *natura naturata*. Die Erkenntniss der göttlichen Natur ist für die menschliche Vernunft unerschaffbar. Der allgemeine Begriff von der göttlichen Natur ist bloss transcendental und es kann ihm kein Analogon gegeben werden. Jedes Ding hat sein Princip, was die Existenz desselben ausmacht, und dies ist die Natur. Gott ist die alle übrige Natur hervorbringende höchste Natur. Die Theologie, die ein bestimmtes Erkenntniss von der göttlichen Natur zu haben glaubt, ist Theosophie. Alle Theosophie ist Anthropomorphism. Der gröbere ist der, welcher sich eine Vorstellung von Gott unter menschlicher Gestalt macht. Der feinere ist der, der sich eine Vorstellung von Gott unter Bedingungen der Sinnlichkeit macht. In Ansehung der theoretischen Erkenntniss ist der Anthropomorphism unschädlich, d. h. er hat keine schlechten praktischen Folgen, und der Purism hat wieder keine vortheilhaften praktischen Folgen. Wenn man aber in Ansehung des moralischen einen Anthropomorphismus gegen Gott hegt, so ist dies weit verderblicher und es ist besser alsdann, gar keinen Gott anzunehmen; denn bei sceptischem Atheism bleibt uns doch noch die Moral. Gott erkennt sich selbst, dies ist die Theologie archetypa, sofern er aber erkannt wird nach seinen Werken und dem, was in die Natur gelegt ist, so ist dies die Theologie ectypa. Gott ist scrutator cordium / 30
 He 720 sofern er nicht bloss Gegenstände für äussere Sinne, sondern uns auch so erkennt, wie wir uns selbst kennen.

Die göttliche Erkenntniss ist dreifach. Die Erkenntniss Gottes in Beziehung auf mögliche Dinge heisst *scientia simplicis intelligentiae*, d. h. indem Gott sich seiner selbst bewusst ist, ist er sich auch alles möglichen ausser sich bewusst. Die Menschen sind dieser Vorstellungsart nicht fähig. Kann Gott als Urgrund der Wesen (*principium essendi*) der Möglichkeit der Dinge angesehen werden, oder ist er bloss Urgrund der Wirklichkeit derselben? Die formale Möglichkeit ist die 35

logische, d. h. die, wo der Begriff sich nicht widerspricht; hier habe ich gar nicht nöthig, über den Begriff hinaus zu gehn. Die reale Möglichkeit können wir uns als von Gott abgeleitet denken, wo wir also Gott als den Urgrund des Realen in der Möglichkeit der Dinge, 5 nicht aber als den Urgrund des Formalen in der Möglichkeit der Dinge, ansehen. Metaphysisch bonum heisst das, was Realität hat. Gott als metaphysice summum bonum betrachtet, ist Stoff aller Möglichkeit. In dieser Vorstellung liegt immer etwas anthropomorphistisches, und sie nähert sich genau dem Spinozism. Wenn ich 10 Raum und Zeit als Prädicate, als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst annehme, so entsteht der Spinozism augenblicklich. Raum und Zeit aber als Beschaffenheiten der Dinge an sich selbst wären nothwendig; sie sind also unabtrennbare Bestimmungen des nothwendigen Wesens, und alle Dinge existierten in Gott. Dies ist der Spinozism. 15 Nothwendige Bestimmungen können jedoch nur dem nothwendigen Wesen, d. i. Gott, zukommen.

Die Erkenntniss alles Wirklichen ist a) alles Wirklichen in der gegenwärtigen Welt, b) des Wirklichen einer andern möglichen Welt; diese ist scientia media, erstere libera, die scientia media ist scientia dei 20 naturalis d. i., die zu seiner Natur gehört. Die scientia libera, das freie Wissen, ist die Erkenntniss der Wirklichkeit der Dinge, sofern sie auf seinem freien Willen beruht, sofern die wirklichen Dinge nur durch sein Wollen möglich sind. Da dieser Wille nun frei ist, so wird sein Wissen auch frei genannt. Er ist sich der wirklichen Dinge 25 bewusst, sofern er sich seiner freien Willkür bewusst ist, durch welche die Dinge da sind. Gott schaut die gegenwärtigen Dinge nicht an, denn dies ist sinnlich; seine Erkenntniss würde auf die Art von den Dingen abhängen, da sie ihn afficierten. Er erkennt die Dinge ausser sich, indem er sich bewusst ist, Ursache derselben zu sein. Die scientia 30 libera, sowie sie aufs Gegenwärtige geht, heisst visio, insofern sie das Vergangne betrachtet, recordatio, und das Künftige, praevisio. Alle Dinge der Sinnenwelt gehören zum Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen. Recordatio wäre die Erkenntniss Gottes von Dingen zu einer Zeit wo Gott war, nun aber nicht mehr ist; aber 35 dies ist eine contradictio in adiecto.

Die Erkenntniss des Gegenwärtigen (scientia visionis, das göttliche Sehen), obgleich es leicht einzusehen zu sein scheint, ist doch eben so schwer zu begreifen als die praevisio d. i. die Vorhersehung des Künftigen, und zwar auch der freien Handlungen des Menschen.

He 721 Denn, sagt man, weiss er die freien Handlungen der Menschen schon
 zum voraus, so müssen diese motiviert / sein in der vorhergehenden
 Zeit und sind darum nicht frei. Da Zeit nicht die Bedingung der
 göttlichen Erkenntniss ist, so erkennt Gott die Dinge als causata von
 sich selbst, ohne sich selbst in die Zeit zu setzen. Wenn Gott die
 gegenwärtigen Dinge so wie wir erkennen sollte, so müsste er von
 den Dingen afficiert werden. Aber Gott erkennt dieselben, indem er
 sich seiner eignen Spontaneität als Causalität des Daseins der Dinge
 bewusst ist. Für Gott ist keine Zeit, mithin ist für ihn auch nichts
 vergangen, nichts gegenwärtig, nichts künftig. Er ist sich dessen
 bewusst, was uns künftig ist, aber er erkennt dieses nicht in der Zeit,
 und für ihn ist es nicht künftig. Zu erkennen, wie Gott die künftigen
 freien Handlungen erkennt, ist nicht schwieriger, als wie er die gegen-
 wärtigen erkennt; denn der Unterschied der Zukunft und Gegenwart
 ist nur für uns. Die Schwierigkeit steckt überhaupt darin, wie es
 möglich ist, dass Gott die freien Handlungen der Menschen voraus-
 sehen und erkennen könne. Gott muss sich seiner selbst als Ursache
 aller Dinge in der Welt und deren Bestimmungen, mithin auch der
 freien Handlungen der Menschen, bewusst sein. (Die Freiheit kommt
 hier gar nicht in Betrachtung). Wie sich dies aber mit der Freiheit
 des Menschen conciliieren lässt, das macht eben die Schwierigkeit aus.

Die scientia media ist die Allwissenheit Gottes in Ansehung der
 Dinge, die in einer andern Welt möglich sein würden. Gott kann sich
 viele andre Ordnungen der Dinge sehr gut vorstellen, und unter allen
 möglichen Welten gewählt haben, und weiss in dieser jeden Umstand
 der eine neue Ordnung verursachte, Alles, was sowohl an sich als
 in der Welt möglich ist. — Libera heisst die Allwissenheit darum,
 dass, sofern Gott das Gegenwärtige erkennt, er es nur als Product
 seines Willens erkennt, da er also ein freier Urheber desselbigen ist,
 so ist auch seine Erkenntniss frei. Gott ist sich seiner eignen Hand-
 lungen bewusst, wodurch er Ursache der Existenz der gegenwärtigen
 Welt ist. Die Frage, ob Gott die künftigen Dinge weiss und vorher
 sieht, machte keine Schwierigkeit, wenn sie bloss auf Naturwirkungen
 ginge, da sie hier nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen,
 nach dem Mechanismus der Natur geschehen. Anders verhält es sich
 mit den freien Handlungen. Sähe Gott sie voraus, so müssten sie
 prädestinirt sein, und alsdann wären sie nicht frei. Gott weiss
 aber, was der Mensch thun wird, weil er es in ihn hineingelegt hat,
 dass er so handeln muss. Socinianismus philosophicus ist die Meinung

derjenigen, die da nicht glauben, dass Gott die freien Handlungen vorhersehen könne. Es ist keine Schwierigkeit, dass die künftigen freien Handlungen Gott vorhersehe, denn für ihn ist nichts Gegenwärtiges, Künftiges, Vergangenes, da seine Existenz nicht in der
 5 Zeit ist. In Ansehung seiner ist die Welt ein bloss existierendes Ganzes. Sollte er die gegenwärtigen Handlungen so erkennen, dass sie ihm vor Augen kämen, so würde er von den Gegenständen abhängen; er erkennt sie aber dadurch, dass er Urheber der Welt ist.

Wie Gott Ursache von einer Substanz sein könne, dies übersteigt
 10 allen Begriff. Accidentien können wir wohl als *causata* erkennen, aber nicht die Substanzen. Alle Substanzen wären dann bloss Vorstellungen von göttlichen, wirklichen Handlungen und Accidentien von Gott. Die Schwierigkeit liegt / also darin, wie ein Wesen Ursache He 722
 seiner Handlungen sein könne, und doch ein *causatum* eines andern
 15 sei. Der Begriff Substanz als Ursache einer Substanz ist für uns unerrreichbar. Wir müssen die Substanz jederzeit voraussetzen und dann nur von den *accidentibus* reden. Die Substanz wird nicht, sondern sie ist. Von jeder Substanz können wir die Möglichkeit nicht weiter begreifen, wir können Gott als Substanz denken und die Dinge
 20 in der Welt auch als Substanzen, aber wir können durch blosses Kategorien und synthetische Urtheile nichts weiter herausbringen und annehmen, dass eine Substanz die andre hervorgebracht habe.

Ich kann mir nur per analogiam Gott als die Ursache von Substanzen denken, da ich in der Welt sehe, dass etwas Ursache von
 25 *accidentibus* sein kann, aber an sich lässt sich da nichts einsehen. Im Moralischen nehmen wir Gott als Ursache an, aber nur um der Moral willen.

Die moralischen Eigenschaften Gottes können wir alle in dem Begriff von der Weisheit zusammenfassen. Weisheit ist die Beschaffenheit des Willens, alle seine Objecte dem Endzwecke angemessen
 30 zu machen. Der Endzweck des Daseins aller Dinge ist das höchste Gut. Gott ist selbst das *summum bonum originarium*, und in der Welt soll das *summum bonum derivativum* hervorgebracht werden. — Die Heiligkeit Gottes als Gesetzgebers, die Güte als Weltregierers
 35 und die Gerechtigkeit als Weltrichters lassen sich im Begriff von Weisheit zusammenfassen.

Die Allwissenheit Gottes beruht darauf, dass Gott sich als Ursache von Allem bewusst ist; das Erkenntnisvermögen Gottes ist die theoretische Weisheit oder Allwissenheit.

Der Wille Gottes ist ein freier Wille, Gott will das Beste und kann nicht das Gegentheil thun. Gott ist frei. Aus dem Begriff eines nothwendigen Wesens werden wir nichts ableiten können; denn die Nothwendigkeit widerspricht sich nicht. Unter Freiheit der Handlungen muss man nicht verstehen das Vermögen, auch das Gegentheil des Guten zu thun, sondern das Vermögen, das Gute nur und nicht das Böse zu thun. Die menschliche Freiheit mit der Natur zu conciliieren macht Schwierigkeit, aber bei Gott fällt diese weg, weil wir Gott nicht in der Zeit setzen, und also die Ursachen seiner Handlungen nicht in der vorigen Zeit liegen, die nicht mehr in seiner Gewalt wären. Der freie Wille Gottes beruht nicht darauf, dass er auch den Vernunftgesetzen entgegen handelt. Die Unmöglichkeit, etwas zu thun, was den Regeln des Guten zuwider wäre, ist eben die höchste Freiheit. Die göttliche Nothwendigkeit der Handlungen ist keine Natur- sondern moralische Nothwendigkeit, d. i. die aus absoluter Spontaneität entspringt. Wenn jede meiner Handlungen in der vorigen Zeit bestimmt ist, so stehe ich unter der Naturnothwendigkeit, dies passt aber auf Gott nicht. Dies ist gegen den fatalismus theologicus. —

Voluntas dei ist 1) antecedens, er will z. B. alle selig machen, 2) consequens, er will einige verdammen. Diese beiden müssen nicht in der Zeit gedacht werden. Hier ist bloss eine antecedentia der Gründe (menschlich gedacht). Der Mensch kann einen vorläufigen Willen haben, ehe er noch den zureichenden Grund der Bestimmung seines Willens hat. Der Wille mit / dem Bewusstsein der Zurücklichkeit der Gründe ist decretum dei oder voluntas consequens. Bei Menschen können beide auch der Zeit nach unterschieden werden, obgleich ich sie auch ohne Zeitbestimmung unterscheiden kann. Voluntas antecedens in Anschung eines Gegenstandes geht dahin aus, insofern der Gegenstand etwas mit allen Dingen gemein hat. Die Consequenz geht auf einen Gegenstand, insofern dieser sich von allen Dingen unterscheidet.

Auf die 3 moralischen Eigenschaften Gottes: Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit, lassen sich alle bringen. Gott will geliebt und angebetet sein, und zwar allein. Dies ist die zelotypia, der Liebeseifer; Gott duldet nicht, dass die Menschen gegen ein Wesen in der Natur eine grössere Liebe haben als zu ihm, d. h. sie sollen das höchste Gut am meisten lieben. Eifersüchtig ist der, welcher liebt, aber auch wieder geliebt sein und diese Liebe nicht mit Andern theilen will. Die höchste

moralische Vollkommenheit (Gott) kann nicht mit Andern getheilt werden, daher Gott nur allein geliebt werden kann und will.

Gott kann keine *iustitia remunerativa* beigelegt werden, so ketzerisch es klingt. Denn wenn die Menschen alle ihre Pflichten gethan haben, so können sie doch aus ihrem Recht nicht die Glückseligkeit von Gott dafür erwarten, sondern von der Güte und nicht von der Gerechtigkeit Gottes. Erwarteten wir die Glückseligkeit von der göttlichen Gerechtigkeit, so müssten wir sie verdient haben, aber wir sind als unnütze Knechte, wir haben blos gethan, was uns zu thun schuldig war. Aus Gnade ohne Verdienst erwarten wir also blos die Glückseligkeit. — Die Übereinstimmung der physischen Folgen mit der Moralität der Handlungen der Menschen ist Gerechtigkeit, die göttliche ist jederzeit punitiv; diese Strafgerechtigkeit kann betrachtet werden als *iustitia pragmatica* oder *moralis*. Erstere ist die, wodurch verhindert wird, ne peccetur in posterum. Letztere ist die, wodurch die Strafe beigelegt wird, quoniam peccatum est. Die *iustitia moralis* ist auch *vindicativa*. — Alle *poenae* sind a) pragmatisch. Diese ist wieder α) *exemplaris*, damit das Verbrechen an Andern verhütet werde, β) *correctiva* oder *medicinalis*, damit es an dem Menschen selbst verhütet werde. b) moralisch, d. i. wer ein Verbrechen begangen hat, verdient Strafe. Aber alle *poena correctiva* wäre eine Handlung der Güte. Die Menschen sind oft verbunden, pragmatische Strafen auszuüben, aber sie müssen doch moralisch sein. Jede Strafe muss erst an sich selbst gerecht sein (d. i. nothwendig), ehe sie pragmatisch gebraucht wird. — Man kann nicht beweisen, dass die üblen Folgen mit den Verbrechen unmittelbar verbunden sind. Alle natürlichen Uebel, die aus unsern Verbrechen folgen, können wir auch göttliche Strafen nennen. Ein *crimen laesae maiestatis divinae* giebt's nicht, oder jedes Verbrechen wäre ein solches *crimen*. Jede Übertretung, die das Ansehen des Souverains in Ansehung der Unterthanen vermindert, ist ein *crimen laesae maiestatis*. Nur im bürgerlichen Zustande ist es möglich, dass das Menschengeschlecht erhalten werde, daher ist die Verringerung des Souverains als Handhabe der Erhaltung desselben das grösste Verbrechen gegen die Menschen selbst. Bei / Gott ist das Alles nicht zu denken, es kann keine Läsion seiner Person geben, sondern blos Übertretung seiner Gebote. Der Dippelianismus philosophicus behauptet, es gäbe keine Strafgerechtigkeit Gottes, weil Gott nicht könne beleidigt werden, aber bei dieser Läsion denkt man sich Gott menschenähnlich; denn wir lädieren

nicht die Person sondern das Gesetz Gottes, oder überhaupt wir verletzen dadurch die Menschheit in unsrer eignen Person.

Ob die göttliche Strafe ewig dauern werde, können wir nicht wissen. Einen traurigen Prospect hat derjenige, der nie Gutes gethan, nie an Besserung gedacht hat. Man sagt, Gott werde ewig strafen, 5 weil ein unendliches Wesen lädiert ist. Dieser Grund ist schwach; denn 1) wir können Gott nicht lädieren, 2) der Gesetzgeber ist wohl unendlich, aber nicht die pravitas unserer Handlungen, sondern hat ihre Grade.

Das Grösste im moralisch Guten ist Gott, das Grösste im moralisch Bösen ist der Teufel. Wenn unsre Verbrechen Unendlichkeit hätten, wären wir alle Teufel; Teufel ist aber eine blosse Idee. Teufel ist der, der das Gesetz übertritt aus unmittelbarer Lust an der Übertretung, nicht etwa an den Folgen. 10

Die göttliche Billigkeit. Eine Gerechtigkeit, der doch durch Gütigkeit gegen Einige Abbruch geschieht, wäre partiala Gerechtigkeit. Dies ist undenklich; gleichwohl definiert der Autor so die Billigkeit; Billigkeit findet dann statt, wenn wir zwar ein Recht, aber kein Zwangsrecht gegen jemand haben. Göttliche Billigkeit ist undenkbar. 15

Die göttliche Strafgerechtigkeit ist keine Gütigkeit, aber sie ist mit der Gütigkeit verbunden, und dies giebt die göttliche Langmüthigkeit. 20

Gott ist wahrhaftig, „Gott lügt nicht“, ist zu niedrig geredet. Gott ist extramundanum. Gott ist glücklich, kann man nicht sagen, aber er ist selig. Glückseligkeit bedeutet ein physisches Wohl, sofern es von der Natur, nicht von uns selbst abhängt. Seligkeit hängt von dem Subiecte selbst ab. Beatitudo ist die höchste Selbstzufriedenheit. 25

Operationes Dei.

Die Schöpfung. Gott kann betrachtet werden als causa physica mundi, 2) als causa mundi per libertatem. Im letzteren Falle ist Gott Auctor, er ist ens supramundanum und nicht blos extramundanum. Die Vorstellung, dass Gott Ursprung der Welt sei ohne freien Willen, ist der Ursprung der Welt per emanationem (die Welt ist dann ein Ausfluss aus der Gottheit, d. h. ein Ursprung aus der Nothwendigkeit seiner Natur). 30

Der Ursprung der Welt durch freien Willen ist 2fach. Gott als Urheber ist entweder creator, Urheber der Substanz (Materie), oder Architect, Weltbaumeister, Urheber der Form. Wenn die Materie der 35

Welt ein causatum alterius ist, so ist Gott bloss Architect, und dann giebt's 2 Principien, die gleich ewig sind, nämlich Gott und die Materie. Hier ist der Gedanke natürlich, dass Gott die Weltseele sei; hier schränkt ein Princip das andre ein. Gott kann dann viel, aber
 5 nur soviel, als die Materie zulässt und nicht hindert. (Der Manichäism nimmt auch 2 Principe an, aber beide mit einem Willen.) /
 Der subtile Atheism ist der, welcher 2 entia originaria annimmt, die He 725
 sich einander einschränken. Die Platoniker und Gnostiker vorzüglich schrieben der Materie alles Böse zu. Die Neuplatoniker dachten sich
 10 noch einen Schöpfer der Materie, den Demiurgus. Weltschöpfer ist der Urheber der Substanz. Wenn ich creare, aus nichts hervorbringen, definiere, so giebt dies keinen Begriff. Die Hervorbringung der Substanz ist die Schöpfung. Wenn die Substanz nicht da ist, so ist nichts da, also die Schöpfung aus nichts ist eine Folge von der Hervor-
 15 bringung der Substanz.

Ob Gott die Welt in der Zeit geschaffen? ist eine absurde Frage; denn wir können weder Gott noch die ganze Welt in die Zeit setzen. Gott ist der Schöpfer der Welt, nicht sofern sie eine Sinnenwelt ist, sondern der Welt an sich. Die Sinnenwelt ist ein Geschöpf unsrer
 20 eignen Sinnlichkeit. Die Dinge in der Zeit betrachtet können wir nie als ein gegebenes Ganzes ansehen. Wenn etwas in Succession gegeben ist, so ist dies insofern Object der Sinnlichkeit. Durch unsre Zusammensetzung per regressum ist uns nur die Welt gegeben, und an sich ist uns nichts gegeben.

Hätte Gott die Welt in der Zeit geschaffen, so entstünde die Frage, was hat Gott vorher gethan und wie lange ging er mit der Welt schwanger? Können wir uns wohl irgend ein Ding in der Welt als creator vorstellen? Nein! jedes Ding steht mit dem andern in der Welt in commercio zu einem Ganzen und hängt also vom andern
 30 ab. Alle Weltwesen sind Creaturen.

Die Welt als göttliches Werk ist die beste Welt. Aus der Erfahrung zu schliessen, dass diese Welt die beste sei, ist absurd, sondern dies kann etwa nur a priori ausgemacht werden. Die Vorstellung von dieser als der besten Welt folgt aus dem Begriff des vollkommensten
 35 Wesens als Weltschöpfers mit dem besten Willen. Weil er nicht den besten Willen hätte, wenn er nicht die beste Welt geschaffen hätte.

Ist Gott Ursache des Bösen in der Welt? Das malum physicum ist das Übel. Ein Urheber als solcher wird nur von einem Realen angenommen. Im Bösen steckt etwas Reales, nämlich die Opposition

gegen die moralischen Gesetze. Das moralisch Böse ist nicht ein blosser Mangel, weil es einem positiven Bestimmungsgrunde, dem moralischen Gesetze (in unserm Gewissen), entgegengesetzt ist. Gott ist nicht die Ursache des Übels, er kann wohl Ursache der Privation des physischen Glücks sein, aber dies zweckt zum moralischen Glück und Guten ab. 5

Zweck ist jedes Obiect des Willens. Endzweck ist der unmittelbare Zweck, der weiter nicht als Zweck und Mittel zu einem andern betrachtet werden kann. Das (moralische) höchste Gut ist der Endzweck Gottes. 10

Warum Gott das höchste abgeleitete Gut ausser sich will, ist nicht zu fragen. Gott als höchstes Gut zu denken oder als Urheber des höchsten Gutes, ist einerlei.

Für Gott ist nichts Triebfeder, mithin war auch, das höchste Gut ausser sich hervorzubringen, nicht Triebfeder für Gott, sonst müsste He 726 Gott Triebfeder an etwas ausser sich nehmen. Gott hat die Welt zu seiner Ehre geschaffen, / ist auch der beste Ausdruck, wenn man schon Gott ein Interesse an der Welt beilegen will. Die Ehre Gottes besteht in der Beobachtung seiner Gebote. Gottesfurcht, d. i. die moralische Achtung Gottes, ist das Höchste. Die moralische Beschaffenheit der Menschen und ihre dieser angemessene Glückseligkeit ist die Ehre Gottes, aber das ist auch das höchste Gut. 20

Von der Erhaltung. Eine Substanz, die nur als Wirkung von einer andern Ursache existiert, dauert auch nur fort als Wirkung einer andern Ursache. 25

Conservatio est continuata creatio, aber in dieser Definition ist doch Unsinn, da creatio nicht in der Zeit ist. Die Hervorbringung der Dauer in der Zeit ist Conservation. Continuirlich anfangen ist nicht möglich, und dies verlangt doch die conservatio als continuata creatio erklärt. Die Conservation verlangt zugleich die intimam praesentiam. 30

Die Gegenwart, sofern sie sich auf die Substanz selbst gründet, ist intima praesentia.

Die Conservation der Substanz war die continuirliche Handlung, worauf die Möglichkeit der Fortdauer beruht. Die Form der Dinge in der Welt kann durch sich selbst erhalten werden, durch die Fortdauer der Substanz. Die Veränderung der Form als gemäss der göttlichen Weisheit ist die göttliche Gubernation. Regierung ist in allgemeinen Principien gegründet, wonach die Veränderung der Form geschieht. Gubernatio bezieht sich aufs Einzelne. 35

Wir können uns nicht eine Direction d. i. Bestimmung des Laufs der Welt in einzelnen Fällen zu einem bestimmten Zweck denken, sofern er nach allgemeinen Regeln nicht würde erfolgt sein.

Die göttliche Weisheit, sofern sie betrachtet wird, als wenn sie im
5 Anfange Kräfte zum Laufe der Welt hineingelegt, ist Vorsehung.

Die Direction kann die ordentliche, d. i. nach allgemeinen Gesetzen, und die ausserordentliche, d. i. mit Abweichung von den allgemeinen Gesetzen der Gubernation sein.

Giebt es eine specielle Providenz, oder ist sie nur allgemein ? Sorgt
10 Gott blos allgemein für die Gattungen, oder auch für die Individuen ? Unter der göttlichen Weltregierung kann nichts Anderes als eine specielle Providenz gedacht werden, aber wir haben nie Grund anzunehmen, dass dieser oder jener Fall eine besondere Direction (specielle Providenz) nöthig habe. Denn dies ist ein grosser Wahn der
15 Menschen, weil der Mensch dies nie erkennen kann. Ferner, die Annahme einer speciellen Providenz ist immer die Ausnahme von einer Regel, aber alle Ausnahmen von einer allgemeinen Regel schwächen den Gebrauch des menschlichen Verstandes. Es steht Alles in der Welt unter der ordentlichen und ausserordentlichen Direction, so
20 daß, wenn es zum höchsten Gute nöthig ist, es geschehen wird, aber im einzelnen Falle kann ich nie bestimmen, ob es eine specielle Providenz ist. Wenn Gott Urheber der Welt ist, so kann er auch nicht zu sich selbst concurriren.

/ Nexus concausae cum causa principali est concursus. Causa soli-
25 taria non concurrat. Gott ist allein Ursache von allen Naturveränderungen, also concurrirt er nicht. He 727

Ad analogiam kann ich mir wohl einen concursum denken. Gott concurrirt zum moralisch Guten, um das zu ergänzen, was der Mensch bei allem Streben nach dem höchsten Gut nicht erreichen
30 kann. Man kann sich einen göttlichen concursum nicht anders als zur Freiheit und nicht zur Natur denken.

De decretis divinis.

De praedestinatione s. decreto absoluto.

Decretum absolutum ist das, welches nicht selbst bedingt ist. In
35 Ansehung der Natur hat Gott durch seinen Rathschluss Alles prädestiniert, und es folgt Alles nothwendig. Auf solche Weise ist aber

der göttliche Wille nicht Ursache unsrer freien Handlungen. Aber ist in Rücksicht unsrer Glückseligkeit und Unglückseligkeit ein absolutum decretum anzunehmen? Nein! Die Glückseligkeit kann nur der Moralität gemäss dem Menschen gegeben werden. Die Lehre von der Prädestination betrifft nicht die Natur, sondern das Verhältniss der Glückseligkeit zur Moralität.

3.

Metaphysik K₂

Empirische Psychologie Auszug Schlapp

Vom Gefühl der Lust und Unlust heisst es daselbst: dies ist eine der am schwersten zu ergründenden Eigenschaften unseres Gemüths, und eine Theorie d. h. Prinzipien (Regeln) davon zu geben, dies kann nie
5 *gelingen. Lust und Begierde seien für Wolff nur Modifikationen des Erkenntnisvermögens gewesen.* Wolff irrte aus einer falschen Erklärung der Substanz. Er sagte, alle Substanzen sind Kräfte. Habe ich nur eine Substanz, so habe ich nur eine Kraft. *Bei der Erklärung des Wohlgefallens ohne Interesse heisst es:* z. E. wir fahren in einem Post-
10 *wagen und sehen ein Gebäude — es gefällt, aber es ist mir an der Existenz nichts gelegen.* Die Existenz kann sogar zuweilen / unange- Schl
nehm sein, wenn z. E. etwa arme Leute ohne gebührenden Lohn 390
daran gebaut haben. —

Kant unterscheidet Lust und Unlust vom Begehrungsvermögen: Der
15 *Consensus zur Causalität der Vorstellungen in Ansehung des Subjekts ist Gefühl der Lust.* Der Consensus zur Causalität der Vorstellungen in Ansehung des Objekts ist Begierde. Das Vermögen der Vorstellungen, Ursache von der Wirklichkeit der Objekte zu werden, ist Begehrungsvermögen Lust heisst diejenige Empfindung, die in
20 *sich selbst eine Ursache ihrer eigenen Erhaltung enthält.*

Bei dem das Wohlgefallen am Schönen schon ein *clater animi* ist, dessen *indoles* ist schon *liberalis*. *Artes liberales* sind die Künste, die die Freiheit cultivieren. Hier wird der Mensch, der sonst nichts kennen lernte, als was zur Sinnenempfindung gehört, durch die blosse
25 *Vorstellung des Schönen und Guten (durch etwas also, was gar kein Interesse bei sich führt) zu Handlungen bestimmt.* Dies zeigt schon einen Grad von Freiheit an. Unter den ästhetischen Bestimmungsgründen der Willkür giebt's solche, die nicht Genuss, sondern *Cultur* des Verstandes und des Reflexionsvermögens unterhalten. *liberalis*
30 *ist derjenige, der frei sein lässt, der Freiheit verstattet. Die schönen Künste sind von der Art, dass sie den Menschen den Beifall nicht abzwängen, sondern sie lassen ihr Urtheil frei, dass durch Spontaneität der Beifall ihnen gegeben wird.* In ihnen können keine
Regeln / *despotisch vorgeschrieben werden, sie sind mehr ein freies* Schl
391
35 *Spiel der Einbildungskraft; weil diese aber eine grosse Gehülfin des*

Verstandes ist, Begriffen nämlich die Anschauung zu verschaffen, so befördert eben dies die Freiheit. Hier kann man nie nach allgemeinen Regeln die Schönheit beweisen, aber wohl beim Kunstwerk, wo jeder die Regeln selbst geben kann. Die Classiker sind darum so sehr in Ansehn, weil sie dem alles zernagenden Zahn der Zeit widerstanden 5 haben. Barbarei hat sich jedesmal gehoben, sobald man sie zu Mustern zu nehmen anfängt. Obgleich die schönen Künste zur Sinnlichkeit gehören, befördern sie doch die Freiheit, weil sie activ sind in Schönheit der Formen; indem wir uns von Sinneseindrücken frei machen und die produktive Einbildungskraft thätig ist, sind wir 10 Selbstschöpfer. Humanität ist daher das Vermögen und die Neigung, seine Gedanken und Gefühle mitzuteilen. Menschlichkeit ist dem Inhumanen entgegen, der sich freut über den Zustand anderer, woran er selbst nicht teilnehmen möchte. Die Triebfeder mancher Menschen sich aus nichts etwas zu machen, als aus dem Unterschied von Mein 15 und Dein, ist nicht liberal, hier sieht der Mensch immer auf seinen eigenen, nie auf des andern Vorteil. Vorzüglich ist dies unter Kaufleuten, sie sind gewöhnlich grob. Wenn ich das mein eines andern so ansehe, dass ich an den Empfindungen desselben gern teilnehme, so ist dies liberale Denkungsart. Wenn in Gesellschaften Jemand den 20 übrigen überlegen ist, und er sich so beträgt, dass ihre Freiheit befördert wird, so ist dies liberale Denkungsart. Manieren sind da, wenn der eine sich mittheilt, dass er ohne zu verlieren der andern Freiheit hebt, d. h. ihnen Freiheit gegen sich verstattet. Freie Denkungsart heisst Liberalität, Freigebigkeit, er giebt wirklich etwas und 25 nicht Praetensionen.

Temperament der Seele ist eigentlich nicht, wie der Autor sagt, Proportion der Gemütskräfte in Ansehung der Gegenstände des Begehrungsvermögens, oder die Verschiedenheit des Gemüts, wodurch es zu einer Art Empfindung mehr aufgelegt ist als zur andern. Es 30 kommt nicht auf den Grad an, den Unterschied der Temperamente zu bestimmen, sondern auf die Proportion. So kann ein grosser und auch ein kleiner Mensch schön sein, wenn beide nur proportioniert sind.

VIII

Metaphysik K₃

1.

Metaphysik K₃

Auszüge Arnoldt

/ Metaphysik ist Physik über die empirische Erkenntnis der Natur hinaus — — —. Man traf hier drei Objekte, die über die Grenzen der Natur-Erkenntnis lagen, und bloss a priori, oder durch die menschliche Vernunft allein erfunden und erkannt wurden. Dies sind

5 1. Gott, d. i. der erste Anfang aller Dinge, 2. Freiheit, d. i. ein von allem Natur-Einfluss unabhängiges Vermögen des Menschen, mit Widerstreben gegen alle sinnliche Antriebe und Kräfte der Natur, der Vernunft gemäss zu handeln, 3. Unsterblichkeit, d. i. der Gegenstand der Untersuchung des Verstandes, inwiefern die Seele, als ein

10 eigenes Wesen, den physischen Menschen überleben werde. Alle drei sind reine Vernunft-Begriffe, die sich in der Erscheinung schlechthin nicht darstellen lassen, die mithin bloss gedacht werden können. Sie kann man daher übersinnliche Gegenstände, Noumena d. i. Gegenstände des Verstandes nennen und sie den Phaenomenis opponieren.

15 Der Versuch nun, diese Gegenstände näher zu untersuchen, war die Entstehung der Metaphysik. — — — — Es lag wohl in der Natur der Dinge selbst, dass man um nähere Entwicklung dieser übersinnlichen Gegenstände sich bemühte. Nur auf/fallend ist es, dass der

20 Mensch (und jedem Menschen ist dies angeboren) ein Interesse daran fand und noch findet. Denn zur Erweiterung der empirischen principia, der Wissenschaft der empirischen Physik trägt die Metaphysik nichts bei: die Erkenntnis ist in Ansehung der Physik ganz unnötig. — — — — Dagegen ist es gewiss, dass alle unsere sinnliche Erkennt-

25 nisse auch nur sinnlich bedingt sind, mithin so wie die Dinge selbst veränderlich und zufällig-gewiss. Darin liegt der Grund, dass der Mensch insofern keine Befriedigung für seine Vernunft dabei findet, als er sein summum bonum, d. i. den höchsten Endzweck aller seiner Zwecke, den höchsten Grad der Würdigkeit glücklich zu sein, mit der grössten Glückseligkeit verbunden, zu erkennen und zu erreichen

30 sich bemüht. Dieser Gegenstand seiner Bemühung liegt über die Natur hinaus: er kann alle seine empirische Erkenntnis nicht für hinlänglich dazu finden, er muss bloss durch die Vernunft in den Gesetzen derselben es finden: er fühlt es als notwendig, dass dies für die Vernunft allein der höchste Zweck und Bestimmung sei: er mag z. E.

35 seine Untersuchung auf Bestimmung von Pflicht und Recht, auf

Belohnung seiner Handlungen in jenem Leben, auf Bestimmung seiner selbst etc. richten; und hierin liegt der Grund, dass Metaphysik schlechthin kultiviert werden muss, weil sonst der ganze Zweck aller theoretischen und praktischen Vernunft-Erkenntnisse nicht erfüllt werden kann.

5

Ar
90 / Einteilung der Philosophie, speziell der Metaphysik nach der Nachschrift der letzteren pro 1794/95.

Philosophie

Logik Krit. d. r. V.

Metaphysik

	<i>Metaphysik der Natur</i>		<i>Metaphysik</i>	10
<i>I. Immanenter Teil</i>	<i>II. Transszendenter Teil</i>		<i>der Sitten</i>	
	<i>1. Metaphysische Kosmologie</i>	<i>2. Theologia rationalis</i>		
	<i>a) Phys. Kosmol.</i>	<i>a) Ontotheologie</i>		
	<i>α) Körperlehre</i>	<i>b) Physikotheologie</i>		15
	<i>β) Seelenlehre</i>	<i>c) Moraltheologie</i>		
	<i>b) Metaph. Kosmol.</i>			

Philosophie.

Logik, formeller Teil der Philosophie abstrahiert von den Objekten, trägt die Gesetze des Denkens vor.

20

Kritik der reinen Vernunft,

die Propädeutik zur Transszendental-Philosophie, geht auf die Möglichkeit, ein Erkenntnis a priori einzusehen, dies mag mathematische oder philosophische Gegenstände betreffen, prüft die erkennende Vernunft in Ansehung ihres Vermögens, sich mit dergleichen Erkenntnissen zu beschäftigen, gibt als eine höhere Logik der Vernunft Regeln, wie sie Objekte a priori erkennen soll, heisst Kritik, weil sie nicht dogmatisch verfährt, sondern Irrtümer untersucht und unsere angemassten Urteile prüft.

25

das System der reinen Philosophie, der reinen Vernunft Erkenntnisse durch Begriffe, hat bloss Principia a priori, die gegeben sind, die durch Vernunft erkannt, aber nicht gemacht werden und solche Beschaffenheit haben, dass man mit der Erkenntnis selbst die Notwendigkeit dessen verbindet, was man erkennt; sie begreift den materiellen Teil der Philosophie unter sich.

Metaphysik der Natur

enthält Prinzipien (Erkenntnisgründe) und Gesetze a priori dessen und über dasjenige, was zum Dasein der Dinge gehört.

I. Immanenter Teil, Elementar- oder Transszendental-Metaphysik, Ontologie, das Produkt der Kritik d. r. V., enthält die Elementarbegriffe, die elementa oder erste Prinzipien, um Objekte a priori zu erkennen, die gegeben werden können; beschäftigt sich bloss mit der Möglichkeit der Dinge überhaupt und ihren Eigenschaften, ohne die Wirklichkeit derselben vorauszusetzen, z. B. Substanzen, Akzidenzen, commercium durch Wechselwirkung.

II. Transszendenter Teil, Architektonische Metaphysik, *Metaphysica propria*, ist auf Objekte angewandt, — teils auf sinnliche Objekte, die von der Erfahrung d. i. durch die Sinne als wirklich gegeben sind, teils auf Objekte der blossen Vernunft d. i. *ideae* oder Begriffe der blossen Vernunft, deren Objekte durch die Objekte [der Erfahrung] nicht gegeben werden können und Gegenstände der übersinnlichen Erkenntnis sind.

Die auf Objekte der blossen Vernunft angewandte Metaphysik ist

1. Metaphysische Kosmologie. Die Kosmologie aber ist genauer einzuteilen in:

| a) *Physische*, in der Begründung empirische, in der Ausbildung rationale Kosmologie, *Cosmologia rationalis* oder *specialis*; sie setzt Wahrnehmung d. i. Bewusstsein und Empfindung des Objekts voraus, welches und insofern es davon die Ursache ist, und beschäftigt sich allein mit Vernunftkenntnissen von wirklichen, durch die Sinne und zwar entweder durch den äusseren, oder durch den inneren Sinn allein, oder durch beide zusammen als gegenwärtig = aktuell gegebenen Objekten.

Daher ist sie

α) *Körperlehre*, *Physica rationalis*, welche Objekte der äusseren Sinne d. i. Körper zum Gegenstand hat.

β) *Seelenlehre, Psychologia rationalis, welche das Objekt des inneren Sinnes d. i. die Seele zum Gegenstand hat.*

b) *Metaphysische Kosmologie, Cosmologia transscendentalis oder Cosmologia generalis; sie handelt von der Möglichkeit eines absoluten Weltganzen, von Natur, Übernatürlichem etc.; hier werden die Objekte nur durch Begriffe gedacht, durch die Einbildungskraft erschaffen; mithin ist es nicht notwendig, dass sie auch in der vorausgesetzten Art Gegenstände möglicher Erfahrung sind, d. i. dass sie wirklich existieren.* 5

2. *Theologia rationalis — von Kant bei der Abhandlung selbst Theologia naturalis genannt — führt zu dem Begriff eines notwendigen, ursprünglichen, einigen Wesens und gliedert sich in* 10

a) *Ontotheologie, welche mit der Kosmotheologie — einer blossen Folgerung aus ihr — zusammen Transszendentale Theologie kann genannt werden und den Begriff des Welturhebers aus reinen, nicht von den Erscheinungen der Welt her|genommenen, sondern ontologischen Bestimmungen, z. E. Substanzen, Realität etc. ableitet;* 15

b) *Physikotheologie; sie betrachtet das ens entium als summam intelligentiam, aus der Zweckmässigkeit und Ordnung in der Welt auf ein verständiges Wesen als Weltursache schliessend;*

c) *Moraltheologie; sie betrachtet Gott — die summa intelligentia — als summum bonum.* 20

Metaphysik der Sitten

enthält Erkenntnis der Regeln oder der Bestimmungsgründe unserer Handlungen ex principiis a priori.

Ar 104 / *Das Vermögen des Gemüts, dadurch, dass letzteres von den Gegenständen affiziert wird, eine Vorstellung erhalten zu können, ist die Sinnlichkeit. Entsteht nun vom Gegenstande eine Wirkung auf diese Rezeptivität (d. i. das bemerkte Vermögen der Sinnlichkeit), so entsteht die Empfindung vom Gegenstande, und bewirkt diese eine Beziehung auf den Gegenstand, oder Vorstellung, so entsteht die Anschauung des Gegenstandes, der nun ohne weitere nähere Bestimmung Erseheinung heisst.* 25 30

Ar 115 / *In der Ontologie bei Behandlung der Kategorie der Substanz findet sich in jener Nachschrift die Erklärung: Die Substanz mit Hinweglassung aller inhärierenden Akzidenzien (d. i. die Bestimmung derselben) gedacht, heisst substantiale. Es ist dieser Überrest ein blosser* 35

Begriff, der keine Bestimmung hat. Es ist ein Etwas, so bloss gedacht, oder vorstellbar ist, denn erkennen lässt sich das substantiale nicht. Man kann nichts erkennen, wenn man nicht vom Objekte Prädikate hat, woran man etwas erkennt, / indem alle Erkenntnisse nur durch Ar 116

- 5 Urteile geschehen. Hier bleibt aber nur das subject absque praedicato übrig, mithin kein Verhältnis zwischen beiden. Es bleibt also nur eine Vorstellung von einem Etwas übrig, von dem man aber nicht erkennt, was es ist. *Als Beispiel dazu wird dann nach flüchtigem Hinweis auf den Begriff des Körpers angeführt:* So sind das Denken, 10 Wollen, Gefühl der Lust und Unlust Prädikate der menschlichen Seele. Lässt man diese weg, und denkt sich die Seele ohne diese inhaerentia, so bleibt ein Etwas übrig, von dem man keinen Begriff hat, ein Gedanke ohne denkende Subjekte, und dies ist das substantiale. Man nennt es auch das substratum aller Akzidenzien. Hieran 15 Objekte zu erkennen ist dem menschlichen Verstande, wie gedacht, unmöglich, und man führt eine unnütze Klage über seine Eingeschränktheit, vermöge dessen [*infolge deren*] der Verstand nur durch die Wirkungen, nicht aber die Objekte an sich und in ihrer Substanz erkennen könne. Es liegt in der Qualität des Verstandes-Vermögens, 20 dass wir nur durch Prädikate, die aber hier weggelassen werden, erkennen können, und also ist alle Erkenntnis ohne Verbindung der Akzidentien mit der Substanz unmöglich . . .

- Nach Berichtigung eines Irrtums der Wolf'schen / Schule hinsichtlich des Begriffs der Kraft folgt dann weiter:* phaenomena substantiata, Ar 117
 25 ein Ausdruck des Leibnitz (ad autorem P. 193), heisst überhaupt nichts mehr, als die Substanz als Phänomen betrachtet, oder Realität als Bestimmung im Raum und in der Zeit. Alle Substanzen werden von uns erkannt, und betrachtet, als sie sich in Raum und Zeit bestimmen lassen; wir können ihre Prädikate nicht an sich erkennen, sondern nur in so fern, als sie im Verhältnis mit der Form 30 unserer Sinnlichkeit stehen. Daher lassen sich substantiae noumenon nicht erkennen, weil dem Begriff der korrespondierende Gegenstand in der Anschauung fehlt. Daher, da die substantialia an sich nicht existieren, so können wir die Substanzen nicht an ihnen selbst, sondern nur durch ihre inhärierende akzidenzien erkennen; z. E. durch die Vorstellung von Ich lässt sich vom Subjekt, ohne ihm ein Prädikat beizulegen, nichts erkennen. Es dient nur als eine Bezeichnung der Vorstellung über ein Wesen, so sich selbst zum Objekt macht. Durch Beobachtung meiner selbst erkenne ich mich nur, wenn ich

meine Aufmerksamkeit auf den innern Sinn richte, als welcher sich eben so, als der äussere Sinn, als phaenomenon vorstellig machen lässt. Wenn man daher die Substanzen nach ihren Bestimmungen im Raum und in der Zeit erkennt, und hält diese Bestimmungen für die Sache selbst, so vermischt man bei diesem Sehein den Begriff der Substanzen mit dem der phaenomenis substantiatis.

Ar
121 | . . . die Kosmologie vom Winter 1794/95: Die Welt erfordert 1. sowohl
ein Materiale, d. i. einen complexum substantiarum, als auch ein For-
male, d. i. einen nexum substantiarum. Eine blosse multitudo macht
nicht eine wirkliche Welt aus . . . Nun entsteht die Hauptfrage: Ist die
Welt nur als ein mundus unicus denkbar oder sind mehrere mundi
denkbar? Im mundus noumenon als totum ideale ist ein mehreres Ganze
denkbar, wovon jedes ein totum plane diversum wäre. Da aber die Welt
ein Aggregat von vielen unter sich verknüpften Substanzen, d. i. ein
reales Ganze ist, sobald man es in Verhältniß auf die Sinne in Raum
und Zeit betrachtet, so kann es der Welten, als mundus phaeno-
menon, wegen der Einheit des unbegrenzten Raumes nur Eine Welt
geben. Der Form nach ist also die Welt ein totum substantiale quod
non est pars alterius . . . Dann fragt es sich: Wäre statt der gegen-
Ar
122 wärtigen Welt eine andere möglich, | d. i. ein anderes absolute totum,
worin die Substanzen ganz anders verknüpft worden, also ein totum
plane diversum? Dies muss, sofern man sich durch den Verstand einen
mundus noumenon als möglich denkt, allerdings bejaht, von einem
mundus phaenomenon aber, wenn man die Dinge in der Welt oder die
Welt selbst als ein ens contingens annimmt, schlechthin verneint werden.
Denn als contingens muss die Welt eine causa simpliciter talis haben,
und beim Vorhandensein einer einigen obersten Ursache lässt sich
actu eine andere Welt als die gegenwärtige nicht als möglich anneh-
men. . . . Denkt man sich nun die Welt als Noumenon, so ist sie
nichts weiter als ein absolutes Ganze von Substanzen; aber man ist
auch weiter nicht a priori zu bestimmen imstande, was es für Eigen-
schaften oder Determinationen habe. Denkt man sich aber die Welt
als Phänomenon, mithin die Dinge in Raum und Zeit als ihren reellen
Verhältnissen, worin sie gegen einander stehen müssen, so lassen sich
folgende vier Prinzipien festsetzen, unter welchen man sich die
Bestimmungen der Welt denken muss: In mundo non datur 1. abys-
sus, 2. saltus, 3. casus (blinder Ungefähr), 4. fatum (blinde Noth-
wendigkeit).

... An die Besprechung jener vier Prinzipien hat Kant in dem Ar
123
 Kolleg vom Winter 1794/95 die in einigen Beziehungen eigentümliche
 Behandlung der
 vier Antinomien geknüpft, aus der ich zwei Stellen ausziehe,
 5 welche die Substanzen der Welt betreffen. Die minder wichtige steht in
 der Widerlegung der Antithesis der zweiten Antinomie, wo der Vorhal-
 tung, die dem Gegner des Einfachen gemacht wird, dass nämlich nach
 Abstraktion von aller Zusammensetzung als blosser Verbindungsform
 der zur Materie vereinigten Substanzen doch das Substantiale, d. i. das
 10 innerliche Beharrliche derselben übrig bleibe und als einfach zu denken
 sei, der Zusatz folgt:

Dies war auch die Meinung des Wolf und Leibnitz. Man sieht
 wohl, dass diese Idee, durch den blossen Verstand gedacht, an sich
 als richtig gelten kann, und insofern sich denken lässt: compositum
 15 substantiale consistit ex simplicibus. Als Phänomen aber ist hier eine
 ausgedehnte Substanz, ein Beharrliches im Raum, das sich ohne Teile
 und ohne Zerteilung ins Unendliche nicht gedenken lässt. Die Mona-
 den können aber im Raum keine Teile vom Körper ausmachen, son-
 dern müssen bloss Punkte / sein, weil sie sonst Teile eines Raumes Ar
124
 20 sein würden

/ Beachtenswerter ist in der Nachschrift von 1794/95 die Stelle, an Ar
125
 welcher bei Behandlung der vierten Antinomie das Kommerzium der
 Substanzen d. i. die Form der Welt in Betracht gezogen wird: Die
 Substanzen in der Welt müssen auf einander einen wechselseitigen
 25 Einfluss haben, d. i. in nexu reali stehen, als welcher nur durch
 Wechselwirkung auf einander stattfinden kann. Dieser nexus realis
 per commercium würde unter den Dingen nicht möglich anzunehmen
 sein, wenn man sie sich durch den Verstand an sich selbst existierend
 denkt. Die Substanzen würden jede für sich ohne alles Verhältnis
 30 und Verbindung unter einander existieren. Daher lässt sich ein Totum
 reale von notwendigen Substanzen gar nicht denken. Denn alsdann
 ist keine von der andern in Ansehung ihres Daseins abhängig, jede
 existiert für sich, weil jede ihren notwendigen hinreichenden Grund
 ihrer Existenz in sich selbst hat: viele notwendige Substanzen hätten
 35 also unter sich keine Verbindung, jede kann für sich nur Welt und
 die Grundursache einer Welt sein, aber mit einer andern Welt und
 den Dingen in derselben könnten sie nicht in der geringsten Verbin-
 dung stehen z. E. viele Götter. Alle dergleichen Substanzen wären
 also unbedingt und durch sich selbst bestimmt, aber jede isoliert

durch ihre absolute Notwendigkeit. Da sich also hiernach, geradezu, und ohne ihrer Notwendigkeit hinderlich zu sein, ihre Verknüpfung unter einander nicht annehmen lässt, so kann man, um diese sich zu denken, nicht anders, als ihr Dasein von einer allgemeinen gemeinschaftlichen Urquelle ableiten, welche die allgemeine Kraft zu der
 Ar 126 allgemeinen Wirkung aller Dinge ist. Hierdurch aber / werden letztere von ihr abhängig, und an sich zufällig, werden sie durch diese allgemeine Ursache unter einander verbunden, und entsteht daher eine wechselseitige Verknüpfung und Gemeinschaft durch die gemeinschaftliche Ursache unter einander, da eine Handlung eines einigen Wesens nötig war, um sie alle zu produzieren, und in der Art entsteht der nexus realis. 5 10

Newton nennt den Raum das organon der göttlichen Allgegenwart. Diese Idee ist aber unrichtig, da der Raum an sich nichts ist, und als etwas an sich selbst wirklich Existierendes durch die Verknüpfung der Dinge nicht gedacht werden kann. Dagegen, wenn man den Raum als Symbolum sich denkt, d. i. an die Stelle aller Verhältnisse und Wechselwirkung selbst, so denkt man sich darunter den Inbegriff aller Phaenomena, und zwar als compraesentia, d. i. als einander gegenwärtig, und wechselseitig auf einander wirkend, und das Wesen, so sie enthält, als Symbol. 15 20

Ar 130/ 131 / Der Influxus physicus ist a) originarius, d. h. / durch ihr Dasein sind die Substanzen schon in commercio ohne einen Grund anzunehmen, b) derivativus (rationalis). Aller influxus physicus setzt ein derivativum voraus; denn dieser ist nur der wahre. — Es versteht sich nicht schon von selbst, dass Substanzen in commercio sind; denn Substanzen sind gerade das, was allein für sich existiert, ohne von einem andern abzuhängen. Bei dem mundo phaenomeno (der in Raum und Zeit ist) ist es eben der Raum, der die Substanzen verbindet, wodurch sie in commercio sind. Aber wie sind die Substanzen in mundo noumeno in commercio? — Die Harmonie der Substanzen soll darin bestehen, dass ihr Zustand auf einander, d. i. nach allgemeinen Gesetzen übereinstimmt. Die Welt wird entweder als totum ideale betrachtet und hier ist dann eine harmonia absque commercio; oder die Welt ist totum reale und hier ist eine harmonia substantiarum in commercio. Dieses letztere Systema heisst das Systema influxus physici. Das Systema aber harmoniae substantiarum absque commercio ist das Systema influxus hyperphysici, d. i. von 25 30 35

einer *causa extramundana* schreibt sich die Welt her; d. h. von Gott.

Dies letztere kann nun sein: 1. *Systema adsistentiae* — — —
 2. *Systema harmoniae praestabilitae*. Leibnitz wollte dadurch nicht
 5 das *Commercium* der Substanzen, sondern nur das *Commercium*
 zwischen Seele und Körper erklären, weil dies ein paar so heterogene
 Substanzen sind. Ursache und Wirkung können aber realiter ver-
 schieden sein; also kann ich annehmen, dass etwas von etwas ganz
 Ungleichartigem z. E. Bewegung des Körpers von der Vorstellung
 10 der Seele, wie Wirkung von der Ursache von einander abhängt.
 Dies lässt sich aber nicht weiter erklären, sondern wir nehmen solche
 Sätze an, weil durch sie die Erfahrung möglich wird. Das *systema*
influxus physici hat wieder / eine zwiefache Vorstellungsart, sich das-
 selbe als möglich zu denken: 1. *commercii originarii*, wenn Substanzen
 15 dadurch, dass sie existieren in *commercio* sind; 2. *derivativi*, wenn
 noch etwas hinzukommen muss, um dies *Commercium* zu bewirken.
 Das *commercium originarium* ist *qualitas occulta*; es wird zu seinem
 eigenen Erklärungsgrund angenommen. Es bleibt also nichts als das
systema influxus physici und zwar in *commercio derivativo* übrig,
 20 wo ich annehme, dass alle Substanzen durch eine Kausalität existie-
 ren, wodurch sie alle in *commercio* sind. Diese Idee hat etwas Erha-
 benes. Wenn ich alle Substanzen als absolut notwendig annehme, so
 können sie nicht in der geringsten Gemeinschaft stehen. Nehme ich
 aber die Substanzen an als existierend in Gemeinschaft, so nehme
 25 ich an, dass sie alle durch eine Kausalität existieren, denn dadurch
 lässt sich nur ihre Gemeinschaft erklären. — Raum selbst ist die
 Form der göttlichen Allgegenwart, d. h. die Allgegenwart Gottes ist
 in Form eines Phänomens ausgedrückt, und durch diese Allgegenwart
 Gottes sind alle Substanzen in Harmonie. Aber hier kann unsere
 30 Vernunft nichts weiter einsehn. —

Diejenigen, welche den Raum für eine Sache an sich selbst oder
 für eine Beschaffenheit der Dinge an sich annehmen, werden genötigt,
 Spinozisten zu sein, d. i. sie nehmen die Welt als einen Inbegriff der
 Bestimmungen von einer einigen notwendigen Substanz, also nur
 35 Eine Substanz an. Raum als etwas notwendiges wäre alsdann auch
 eine Eigenschaft Gottes, und alle Dinge existieren im Raum also in
 Gott.

Ar
147 | *In der Nachschrift vom Wintersemester 1794/95 lautet die . . . Auseinandersetzung über die Seele als immaterielle, einfache Substanz folgendermassen:*

Zuvörderst muss a) wider die Materialisten behauptet werden, dass die Seele so wenig an und vor sich materiell sein, noch ein einfacher Teil der Materie sein könne. Die Seele ist vielmehr ein einfaches Wesen (im negativen Begriff); daher auch: die Seele ist immateriell und unkörperlich. Materie heisst hier nämlich nicht nur was selbst durchweg Materie ist, sondern was auch nur ein Teil einer Materie sein kann, also ein ausgedehntes undurchdringliches Wesen.

Ar
148 Zuvörderst kann sie aber nicht einfach und dennoch ein Teil der Materie sein. Denn als (auch einfacher) Teil der Materie muss sie mit der letzteren einen Raum einnehmen; der Raum aber besteht wie/der aus Räumen, mithin hätte dies Einfache wieder Teile; jeder Teil der Materie ist aber wieder Materie, mithin muss die Seele vel materiell (ganz), oder immateriell (für sich) sein. Eine Materie cogitans aber anzunehmen ist etwas Unmögliches; vielmehr ist die Seele einfach und in keinem Teil zusammengesetzt. — Diese Einfachheit beruht auf der Einheit des Bewusstseins im Denken, oder der Einheit des Mannigfaltigen in der Vorstellung überhaupt. Alle Vorstellungen beziehen sich auf ein Objekt vermöge der Bestimmung im Gemüt, vermöge deren wir überhaupt uns nur etwas vorzustellen fähig sind. Der Gegenstand muss aber schlechthin eine Einheit sein, wozu das Bewusstsein des Mannigfaltigen verbunden ist; denn sonst müsste der Satz z. E. a) didicisse b) fideliter c) artes d) mollit f) mores etc. so in seinem Ganzen gedacht werden können, dass verschiedene Kräfte a. b. c. d. e. f. etc. sich jede einen Begriff dächte, und dennoch sie sich gemeinschaftlich des ganzen Satzes bewusst sein könnten. Es kann also, da dies unmöglich, keine Vorstellung eines Objekts entstehen, ohne dass eine absolute Einheit des sich vorstellenden Subjekts vorhanden sei, und es ist unmöglich, durch eine körperliche Teilbarkeit das Bewusstsein der Vorstellung entstehen zu lassen, gleichsam als wenn verschiedene ausserhalb vorhandene Subjekte da wären, die die Vorstellung unter sich verteilten, weil es dann unmöglich wäre, dass diese Teile, die nur jedem Subjekt für sich bekannt wären, ohne ein Zwischenmittel zu einem Ganzen d. i. zur Einheit verbunden werden könnten. Nimmt man nun an, dass die Materia cogitans ein Aggregat von Substanzen sei, so müsste auch die ihm beigelegte Vorstellung ein Aggregat von Vorstellungen, nämlich ihrer

Teile enthalten, die von einander abgesondert, wobei von einem Teil dieser / eine Teil begriffen, von dem andern ein anderer gedacht würde, und wobei eine Einheit nicht zu erreichen wäre. Damit sie doch aber zu einem Ganzen gebracht würden, so bleibt immer nötig,
 5 ein vereinigendes Subjekt anzunehmen, welches alle diese Teile wieder unter sich und mit einander verbindet. Es kann also dem denkenden Subjekt nicht eine zusammengesetzte Vorstellung, sondern nur eine einfache Vorstellung beigelegt werden, d. i. es verbindet die Vorstellung zu einem einfachen Prinzip oder ist einfach.

10 Hierdurch ist nun zwar wohl bewiesen, dass das Subjekt denken könne, ohne dass sein Prinzip körperlich sei; es folgt aber daraus b) noch nicht, dass die Seele denken könne, ohne mit dem Körper verbunden zu sein, und dies ist es, was die Pneumatologie lehrt, dessen Möglichkeit aber nie bewiesen werden kann. —

15 Es ist unmöglich, je zu erkennen, ob es irgend einen Geist, selbst einen Gott im Universo gebe. Wir wissen nichts weiter, als dass die Seele eine immaterielle Substanz sei, und dass sie nicht als das Prädikat eines anderen Wesens erkannt werden kann; — — — ob
 20 aber die Seele ein Geist (spiritus) sei, als ein denkendes Wesen, wie der Autor § 247 meint, folgt aus dem letzteren Begriff — [*der Seele*] nicht. Die Tiere haben auch Seelen, die deshalb nicht Geister sind. Geister sind specificie denkende immaterielle Substanzen, so auch ohne Verbindung mit dem Materiellen denken können. Im Fall nun der Körper ein unentbehrliches adminiculum und eine Bedingung
 25 zum Denken der Seele wäre, so würde sie als Seele, nicht aber als Geist existieren, da erstere, aber nicht letzterer in einer notwendigen Verknüpfung mit dem Körper steht, um actus der Substanz zu bewirken.

/ Die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper lässt sich gar nicht
 30 denken, sobald bei beiden das, was Phänomenon ist, genommen wird. Wie lässt sich auch z. E. in Ansehung der Lust und Unlust, in Ansehung der Einbildungskraft etwas Körperliches bemerkbar machen. Soll der Mensch Vorstellungen von äussern Gegenständen haben, so bilden sie sich doch nicht in ihm, gleichsam als im Raum eingeschlossen ab; er erkennt die Objekte nicht in materieller Figur, d. i.
 35 es fliesst nicht die äussere Materie in die Seele über; aber ein Unbekanntes, so nicht Erscheinung ist, ist es, was auf die Seele einfließt, und so erhalten wir eine Homogenität in uns mit den

Dingen. Hierin liegt die Vorstellung, die nicht das Phänomen selbst des Körpers, sondern das Substratum der Materie, das Noumenon **Ar 160** in uns erzeugt; sie [*die Seele*] sondert / dies vom Objekt ab, das Noumenon im Körper steht mit jenem Noumenon der Seele in Übereinstimmung, und diese Einheit ist der Bestimmungsgrund von beiden, sich das Objekt vorzustellen, und hierauf beruht das commercium corporis et animae. So muss man sich auch den angenommenen influxum physicum erklären. Zuvörderst muss man ihn sich real denken, d. i. dass die Substanzen ausser einander bloss durch ihre Existenz (mithin ausserhalb dem Raume, denn im Raume hat der influxus kein Bedenken) auf einander im Einfluss sein können. Indes materiell diesen Influxus zwischen Seele und Körper auf einander gedacht, und doch so, dass beide ausser sich und jede für sich wären, ist etwas an sich Unmögliches; und nimmt man ihn ideal an, so wäre dies nichts als die harmonia praestabilita und würde nicht mehr influxus sein. Er muss also als immaterielle Wirkung des Noumenon von beiden gedacht werden, wonach denn dies nichts weiter heisst, als dass etwas auf die Seele einfliesst, und dann bleibt keine Heterogeneität übrig, die hier Zweifel machen könnte, indem sich über die Beschaffenheit dieser Einwirkung nichts weiter sagen lässt.

Ar 166 / Der Begriff einer Schöpfung und eines Schöpfers involviert schlechthin a) Kausalität einer Substanz zu sein. Substanz zeigt das Substratum aller Akzidenzen, den Stoff zu aller körperlichen, unkörperlichen oder denkenden Materie und daraus entstehenden möglichen Wesen an. Daher auch statt Substanz nicht causa der Welt gesetzt werden kann. Ein Kreator ist allemal derjenige, der Ursache einer Substanz ist, und differiert vom Architekt, der die Ursache einer der vorher vorhandenen Substanz gegebenen Form ist. Die Alten nahmen Gott für das letztere an, da sie voraussetzten, dass die Materie ewig sei, und Gott nur die Form gegeben habe; b) der Schöpfer muss causa libera des Produkts sein; c) eine Substanz muss und kann nicht anders als aus nichts entstanden sein. Daher ist ein Auctor einer Substanz durch freien Willen ein Kreator oder Schöpfer und kann nicht selbst ein erschaffenes Wesen sein. *Nach Unterscheidung des systema emanationis und des systema creationis . . . , und nach Besprechung der Annahme, dass diese Welt die beste sei, heisst es weiter:* Insofern die Schöpfung auf die Wirklichkeit der Dinge bezogen wird, gehört zu ihr der Begriff der Aktuation eines Dinges (Bewirkung).

In dieser Rücksicht ist creatio = die actuatio existentiae substantiae und distinguirt sich von der Konservation eines Dinges = gleich actuatio durationis substantiae; mithin die Bewirkung des Anfangs oder der Fortdauer der Substanz. Hierbei wirft sich die Frage auf:

5 hat die Welt einen Anfang oder ist sie von Ewigkeit her? — Anfang, / Dauer sind Begriffe, die auf Gesetzen der Zeit beruhen, wenn sie Ar
167 determiniert werden sollen; insofern ist aber auch gewiss, dass wir uns weder vom Anfang der Welt, noch von ihrer Dauer, da wir das Mass der Zeit von beiden nicht wissen, keine Begriffe machen können.

10 Denn, um den Anfang der Welt zu bestimmen, müsste eine leere Zeit vorhergegangen sein, worin sie nicht war, und auf welche erst die Welt anfangen soll. Nun müsste man ein Nichtsein in der einen Zeit haben wahrnehmen können, auf welches ein Dasein in der andern gefolgt wäre; inmassen der vorhergehende sowie der nachfolgende

15 Zustand der Welt doch in der Zeit und ohne Zeit gar nicht wahrgenommen werden kann; nun ist es aber unmöglich, ein Nichtsein eines Dinges wahrzunehmen; die Zeit lässt sich überhaupt nicht als etwas Existierendes denken, sondern nur als Form der Dinge, insofern sie erst existieren. Ebensowenig lässt sich denken, wie die Welt

20 von Ewigkeit her sein soll, d. i. dass eine unendliche Zeit der Dauer der Welt verflossen sein soll. Eine unendliche Zeit ist gerade diejenige, die niemals verfließen kann, sie kann also nie ganz gedacht werden; mithin sich eine Ewigkeit, d. i. unendliche Dauer der Welt vorzustellen ist unmöglich. Um diese zu erkennen, müssten wir die

25 absolute Totalität der Dinge und die Dinge an sich erkennen; wir erkennen aber die Dinge nur durch unsere Vorstellungsart in den Formen von Raum und Zeit; die Vorstellungen sind nur die Abdrücke, die Formen der Erscheinungen der Dinge, nicht die Formen der Dinge an sich. In diesen Vorstellungen treffen wir auf einen regressum von der gegenwärtigen zur vorigen Zeit in infinitum, ohne je auf

30 das absolute Ganze, ohne je auf den Anfang der Welt zu stossen, der auch ohne Kenntniss des Nichtseins und dessen Grenze zum Dasein nie ein Gegenstand der / Erfahrung werden kann, da wir eine leere Ar
168 Zeit, wie gedacht, wahrzunehmen ausserstande sind. Man widerspricht sich daher immer selbst bei den Ideen von dem Anfange oder dem Ursprunge der Welt (gleich genommen) sowie bei der Annahme einer Ewigkeit der Welt. Der Ursprung der Welt kann nur in der Zeit betrachtet werden, die Zeit inhäriert aber nur der Vorstellung, nicht den Dingen selbst, mithin hat die Welt keinen Anfang, und, da sie

als göttliches Produkt angesehen werden muss, hat sie keinen Ursprung in der Zeit; die Frage vom Weltursprunge kann also nie auf einen Anfang der Welt, sondern muss nur auf die Ursache der Welt zurückgebracht werden, die ausser ihr liegt. Nach unsern Vorstellungen von den Erscheinungen der Dinge finden wir schlechthin überall einen bedingten nexum, kommen nie auf das Unbedingte, sondern können bei dem Unvermögen, die Totalität der Dinge selbst einzusehen, nur einen progressum derselben in infinitum annehmen, mithin über die Dauer und den Anfang nichts entscheiden.

2.

Metaphysik K₃

Auszug Schlapp

/ Das Gefühl der Lust und Unlust ist dasjenige Vermögen der Seele, worüber Regeln anzugeben und seine Erscheinungen demnach ihrer Möglichkeit nach festzusetzen, unter allen das schwierigste ist, mithin die Theorie des Geschmacks ein sehr subtiles Objekt.

- 5 Es bleibt daher die Beurteilung des Schönen, sowie der Gründe und der Quelle des Geschmacks überhaupt ein Gegenstand der schwierigsten Untersuchung.

Das Folgende bietet eine interessante, knappe Formulierung der Kant'schen Schönheitslehre: Schön in der ästhetischen Beurteilung ist,

- 10 nur dasjenige, was ohne alles Interesse an der / Existenz des Gegenstandes selbst, blos in der Anschauung desselben und zwar in der Form desselben gefällt, weil hier ein freies Spiel der Einbildungskraft in Übereinstimmung mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes wirkt. Hieraus folgt also:

- 15 a) dass alles, was schön sein soll, wenigstens Ähnlichkeit mit Begriffen oder mit den Gesetzen des Verstandes haben müsse. Es ist jedoch keineswegs das Bewusstsein der Regeln oder dieser Geschmacksgesetze nötig, sondern nur ihre Existenz im Subjekt soweit erforderlich, als sie zur Unterstützung und Richtung der Einbildungskraft dienen können. Daher diese Begriffe des Verstandes
20 auch nicht bei ihrer Bestimmung vorhanden sein dürfen,

- b) dass die Einbildungskraft sich nur mit der Form des Gegenstandes und nicht mit dessen körperlicher Existenz beschäftige, mithin sie nicht in die Schranken und Mängel desselben zurückgewiesen
25 werde, sondern an sich unbegrenzten Flug behalte, sich die Form zu bilden; dass aber, damit sie nicht ihren Gesetzen allein nachfolge, und über die Angemessenheit des Gegenstandes extravagiere, sondern nur dem Verstande eine Mannigfaltigkeit am Gegenstande zum Ganzen schaffe,

- 30 c) der Verstand sie wieder jedesmal zur Ordnung zurückweist, sie in Schranken hält, wonach dann

d) beide Kräfte sich wechselschützig unterstützen, ein freies Spiel treiben und sich so mit Wohlgefallen beschäftigen.

- Freie und schöne Künste kommen dahin wesentlich überein, dass
35 sie Freiheit gestatten und cultivieren, d. h.

1. dass sie, ihre Regeln und Werke, niemand zu einem beifälligen Urteil zwingen . . . Sie sind auf Receptivität mit Spontancität verbunden gerichtet und vertragen keine bloße Nachahmung in ihrer Form;

2. sie beruhen auf einem freien Spiel der Einbildungskraft 5

3. sie beschäftigen sich zwar in Ansehung der Objekte mit der Sinnlichkeit, aber sie befördern und cultivieren zugleich die Freiheit dadurch, dass sie bei ihrer Ausbildung zugleich das Vermögen der produktiven Einbildungskraft cultivieren, welche nur auf die Form des Gegenstandes nach Gesetzen der Sinne in Übereinstimmung mit 10
Gesetzen des Verstandes geht. Nicht auf den Sinneneindruck kommt
Schl
398 es an, sondern auf die Selbstthätigkeit des / Verstandes und der Einbildungskraft in wechselseitiger Unterstützung;

4. sie tragen zur Humanität bei: Humanität ist die Mitteilbarkeit der Gedanken und Gefühle. Humanistik der Inbegriff der Regeln die 15
Teilnahme zu bewirken.

Durch Cultur der freien Künste entspringt:

5. eine liberale Denkungsart (*indoles liberalis*), eine Fertigkeit in der Mitteilung zu dem Zweck, um durch die Verknüpfung seiner eigenen 20
Empfindung an diejenigen der Anderen Teilnahme zu erregen.

IX

Nachträge Herder

1.

**Metaphysik Herder zweite Hälfte
nach dem Original**

/ 180 Das obere Vermögen ist nicht so groß: kan extensive groß
seyn.

Gesetz ist stark intensive wenn Dinge ihm mehr conform sind
extensive wenn mehr Dinge ihm conform sind

5 Gesetz ist stärker, was mehr unter sich hat z. E. Daher
bemühen wir uns sehr um allgemeine Regeln. — Die Metaphysik
hat Einheit Vollkommenheit Wahrheit conformitas die be-
stimmung eines Dinges mit dem Saz des Widerspruchs: dies ist nicht
eine Größe als indem eines etliche mal gesetzt sey — folglich kan es
10 vermindert werden: Nun kann hier nichts vermindert werden folglich
hat die Metaphysische Wahrheit Einheit Vollkommen-
heit keine Größe Denn waz gar nicht kann vermindert
werden, hat keine Größe. Andere Arten von Wahrheiten, Einheit
Vollkommenheit haben Größe z. E. logische Wahrheit Vollkommen-
15 heit. heterogenea können gar nicht verglichen werden: folglich gibts
keine Grade. Aber bei zufälliger Vollkommenheit ist Größe möglich
Die Zufälligkeit hat ihre Grade: sie besteht in der Möglichkeit
des Gegentheils. Möglichkeit hat Gründe: hypothetische absolute.
hypothetische mit mehr Bedingungen. Veränderlichkeit die
20 reiproque Folge der Zufälligkeit ist groß in Absicht auf die Bedin-
gungen. Einheit je mehr Dinge je mannichfacher sie aus einem
Grunde fließen: je mehr aus weniger Gründen. 190. Veränderung
je größer die Bestimmung: quo magis sunt opposita, sibi succedentia:
eo major est mutatio Die real opposition ist größer als die negation
25 folglich ist die Veränderung in den realoppositis sibi succedentibus
größer.

Sectio VII Praedicatum logicum nach der Regel der Identität.
Wenn ein Ding in Absicht gewisser Praedicate undeterminirt ist, und
doch eine rationem determinandi hat: so ist dies Praedicat eine
30 determination z. E. Cirkel gleichwinklicht ist. In Ansehung eines
Praedicati logiei kan ein Ding nicht unbestimmt seyn aber in Absicht
einer Determination wohl, die aus einer ratione determinandi folgt
Determinatio qua vere positiva, est Accidens. z. E. ge-
lehrtheit beim Menschen Dies ist nicht definitio sondern blos
35 wahrer Saz Autor: Accidens quod non potest existere nisi ut de-

terminatio alterius Gedanke Wort Bewegung substans.....
 Demnach Accidens nicht waz wie Determination existiert,
 sondern waz nicht anders existiren kan. Roth am Hause blos
 die wahrhaftig positiven Determinationen nicht die Ne-
 gationen sind Accidentia. 192: Bewegung kan inhaerendo blos 5
 existiren: Seele subsistentia ist nicht nothwendig eine Determina-
 tion von andern Die Existenz der Accidentia ist ein Ratio-
 natum sie fodern einen Real Grund zum Daseyn: und dies
 ist der Grund der Inhaerenz — Subsistentia fodert keinen Real
 Grund. Eine jede bestimmung der Dinge, die einen Real Grund 10
 heischt wird durch waz anders gesetzt: und der nexus eines Real
 Grundes mit Realfolge wird nicht per regulam identitatis eingesehen,
 er kan also nicht durch ein Urtheil ausgedrückt seyn: z. E. Feuer Zer-
 störung Wachsamkeit ist real nexus kan nicht per regulam identitatis
 eingesehen werden. Der respectus eines logischen Grundes zu seiner 15
 Folge kan durch ein Urtheil ausgedrückt werden 1) Der respectus des
 Realgrundes nicht sondern ist ein simpler Begriff 2)

1) z. E. die Folge der Nothwendigkeit Gottes ist die Unveränder-
 lichkeit. In der ganzen Mathematik sind logische Gründe und
 Folgen 20

2) z. E. der Wille Gottes ist der Grund vom Daseyn der Welt kann
 nicht logisch ausgedrückt werden: sondern ist ein simpler Begriff

Dieser Begriff heißt Kraft z. E. Stoßen der Körper: unsere Ein-
 bildungskraft bringt deutliche Begriffe ehemals gehabter hervor. Das
 praedicat selbst ist hier der respectus. Den nexum der Real Gründe 25
 können wir blos durch Erfahrungen einsehen: z. E. daß das Waßer
 flüßig ist nicht durchs Gesicht a priori blos durch logischen Nexum
 = Der Mensch kann aber nicht ohne Urtheile vernünftig denken Wir
 denken von den Kräften vernünftig

in so fern wir suchen einen erkanten real Grund durch 30
 die regula identitatis einem andern bekanten unterzu-
 ordnen — Grundkraft der nexus der aus keinem andern herzuleiten
 ist z. E. von der Seele sind Einbildungskraft und innerlicher Sinn
 einerlei

2 / Des Philosophen Pflicht ist einen real Grund dem andern unter- 35
 zuordnen — zu sehen, ob die eine Kraft eine logische Folge der andern
 sey, und also die Grundkraft aufzusuchen: Je weniger Dingen eine
 — Man muß sie auf so wenige bringen als möglich.
 Kraft ist der respectus des Grundes nicht wie der Autor will waz

den Grund enthält 199. Die Substanz ist keine Kraft sondern sie hat eine Kraft — das Feuer hat eine erwärmende Kraft 192. Der respectus einer Substanz zum accidente inhaerente ist der Realgrund — Kraft: folglich ist der Grund einer Inhaerenz ein Realgrund.

5 Die Eßentialia eßentiae sind nicht determinationen sondern logische praedicate ohne sie kann ein Ding nicht gedacht werden — in Ansehung ihrer muß also der Mensch stets determinirt seyn folglich kan sie keine determination seyn z. E. Vernunft ist keine determination kein accidens — sie kan nicht inhaeriren also alle eßentialia werden

10 als logische praedicate, nicht als Accidenzen sondern per regulam identitatis gesetzt

196. Bei dem begriff der substanz wird das subject mit allen accidenzen zusammengenommen. Aber diese accidenzen müssen doch ihren Realgrund in der Substanz haben. Dies wird unterschieden,

15 heißt substantiale, das waz den Real Grund aller inhaerirenden Accidenzen enthält Dies können wir nie einsehen. Der lezte Realgrund: Eßentiale ist das Iste, waz den lezten logischen Grund enthält. Substantiale enthält den lezten Realgrund von allen inhaerirenden Accidenzen. Die substanz ist keine sondern hat eine

20 Kraft ist blos respective den substantiis und eine jede muß eine Kraft haben. 193. accidens das durch eine confuse Vorstellung als Substanz gedacht wird z. E. Raum Farben 200: substanz die durch eine confuse Vorstellung als accidens gedacht wird z. E. Seele. 201. z. E. der Schatten kühlt: die Kälte trocknet: Tugend beruhigt 203. die

25 Größe der Kraft komt auf die Größe der Folgen an, davon etwaz den Realgrund enthält 204. Die Dynamic ist eine Vis intensiva. Sectio VIII. suppositum ist eine einzelne Substanz. In einer jeden Substanz sind determinationes und accidentia fixa die unabtrennlich sind — Die logischen Praedicata sind auch unabtrennlich — man kann sie doch

30 alle nennen: ja aber die Inhaerenz der accidenzen? status externus und internus. 209. Modificatio die Veränderung des innern Zustands: des außern variatio 210 Kraft respectus rationis realis erga accidens est Vis status vis sive substantiae est actio: z. E. Gedanke — Aus der Kraft folgt noch nicht logisch die Wirkung — der status zu handeln

35 muß gesucht werden: Eine jede Kraft muß den zureichenden Grund von der Actualität der Wirkung haben. Kraft die Beziehung in so fern sie vor sich den innerlich gnug zureichenden Grund enthält der Accidenzen. Der Zustand einer Kraft, da sie den zureichenden Grund, so wohl innerlich als im äußerlichen nexu der Inhae-

renz eines Accidens enthält z. E. die Kräfte der Seele wirken oft wegen äußerer Umstände nicht Leiden die Inhaerenz des Accidens davon der zureichende Grund in einer andern, ganz von ihr verschiedenen Substanz enthalten ist 5

Kan das waz in einem Verstande handelnd heißt, auch leidend heißen 5 Responsio Ja und das Leiden kann die stärkste Handlung seyn z. E. Lehrer — Schüler die Aufmerksamkeit des handelnden, ist auch diejenige des Leidens §. 212

nach eignen Gründen ist des handelnden: durch die Gründe eines andern idealischer influxus: die Bekehrung Gottes real influxus Alle 10 Einflüsse in der Natur sind idealisch — Kein ander Exempel ist vom real influxus als ein Wunder die Empfindungen äußerer Gegenstände enthalten den Grund aller unserer Handlungen — Die menschen die da leiden müssen auch handeln 213 Kutsche active Wirkung wenn er Zügel anzieht Reactio actio patientis in agens opposita actioni 15

3 agentis 214. je mehr accidenzen gewirkt werden: ists größer / eine körperliche Welt, oder eine Seele zu schaffen — ist Empfinden kleiner als Urteilen. respectus substantiae erga accidens quatenus rationem sufficientem interne et externe est vis Deßwegen wirds noch nicht wirklich seine Kraft kan quo ad interna nicht aber ad externa Ein 20 Vermögen ist eine unzureichende Kraft. Eine Substanz hat Vermögen in so fern sie den Grund der Möglichkeit eines Accidens enthält. Eine Menschliche Receptivität (Fähigkeit) Möglichkeit zu leiden: alle leidende Kräfte müssen sehr thätig seyn. Wo diese facultas nicht ist ist auch keine receptivität Ein Stein der nicht verbrent 217 Donum 25

didaetium est facultas idealis der Schüler receptivitas 218. 19. Ein Ding kan absolute nicht aber hypothetice ein Vermögen haben z. E. Freigebigkeit Staat regieren. Eine größere bedingt Vermögen habitus 220. todte und lebende Kraft. quatenus ratio sufficiens interne etc. non plane statim sufficiens est: complementum ad sufficientiam 30

externam macht sie lebendig. Todte Kraft ist unzureichend, entweder innerlich (ein Kind einen Centner aufzuheben) oder auch äußerlich 221. 22. Impedimentum ist logisch oder eine jede Entgegensetzung — Resistentia positive entgegengesetzt Negation logice — die fehlende fähigkeit des Schülers — das Niederreißen eines Hauses waz 35

gebaut wurde. Hinderniß ist genus Widerstand species 223. propius wird dem mittelbaren durch viele Zwischengrade entgegengesetzt. unmittelbar gegenwärtig, waz den unmittelbaren Grund der Inhaerenz der Accidenzen in sich hält. proxima praesentia

mutua, si substantiae mutuae in se influunt Alle Dinge in der Welt sind einander mutuo gegenwärtig. Gott wirkt immediate in die Geschöpfe aber nicht praesentia mutua sie wirken nicht zurücke. praesentia mutua est compraesentia. — Die Compraesentia immediata
 5 est contactus wenn sie unmittelbar einander gegenseitig gegenwärtig sind: (falsch die Berührung wird allein durchs Gefühl bewirkt nicht durchs Gesicht: Cartesius merkt recht an, daß wir keine Idee des contactus als durchs Gefühl. — — Ein jeder Körper hat eine Widerstehungs Kraft, daß ein anderes den Raum nicht einnimt. Dies ist
 10 die Undurchdringlichkeit

Contactus est mutua compraesentia immediata virium impetrabilitatis. Alle Berührung ist durch Bewegung. Autors Definition ist ein wahrer Satz, daß sie mutua compraesentia immediata ist, aber nicht jede mutua etc. ist contactus. Man hat recht gemeint:
 15 Dinge, die in einander unmittelbar wirken, berühren; aber nicht: Dinge die nicht einander berühren, wirken auch nicht unmittelbar in einander. Newton Attraction — Geister — Sectio VIII. 224. Ens compositum stricte dictum ist nicht von Erheblichkeit quadriert nicht auf die Zeit Jedes Compositum ist totum — (habet partes) totum aut
 20 ex substantiis (cujus partes substantiae) aut ex accidentibus Raum Zeit sind tota ex accidentibus. Dies könnte man ideale nennen. Compositum ex substantiis est reale. Componi, eine Determination in so fern die zusammen genommenen Theile in nexu sind — aut reale — aut ideale modus compositionis das Merkmal der Zusammen-
 25 sezzung, das sie unterscheidt 227. Ortus ist nicht völlig gut. das nicht existirende kann nicht verändert werden: daher konnte es vielleicht nicht erklärt werden. X. Monas heißt sehr füglich Einheit. Denn alles ist ein Aggregat. Im Vniverso sind Dinge zusammengesetzt — sie können versetzt werden — doch bleiben die Theile. Es können also
 30 Dinge existiren die von der ganzen Welt abgesondert sind Dies kann nicht determinirt seyn sonst könnte es nicht getrennt werden folglich sinds Substanzen. Es gibt also substanzen die als Theile allein existiren würden Die Zusammensezzung ist ein zufälliger nexus — ein Accidens — sehr veränderlich — Es gibt also composita ex substan-
 35 tiis. / Diese haben materiale die Substanzen selbst: formale die Zusammen- 4
 mensezzung Bei jedem composito reali kann die Zusammensezzung aufgehoben werden: doch bleiben die substanzen: also waz übrig bleibt, wenn alle Zusammensezzung aufgehoben worden ist nicht zusammengesetzt — einfach — (monas) Wenn composita realia sind:

so sind auch Monaden E. Erde. Die Eigenschaften der monas ? haben keine Theile (substantiae) gibt auch positive: Eine jede Substanz hat Kräfte kan viel Grundkräfte haben: pluralitaet von aecidenzen — Seele sind viel Kräfte. substantia simplex quae non est totum ex substantiis. monas primitiva corporis = Bei jeder Composition des realen Compositi müssen einfache Theile 236. ejus pars praeexistit, non est ex nihilo, cujus pars nullus praeexistit est ex nihilo 238.39 Wir finden daß in dem Mannichfaltigen des Vniversi Dinge Lagen Ausdehnung — Raum — Wir sehen den Raum als unterschieden von der Sache an, die blos ein Daseyn recipirt: wir nehmen in dem Raum Örter: der Ort (Punkt) ist nicht Raum. Punkt das was keine Theile hat ist keine Definition = sondern der Ort im Raum Im Raum gibts also Örter. — ein Ort im Raum ist Punkt — Kein Punkt nimt Raum ein — in dem Raum sind Lagen — wo Lagen sind, sind äußere Bestimmungen — wo keine bestimmung ist ist keine lage — Raum respectus — Gott subsistirt einzig — fallen alle relationen weg; es muß doch Raum seyn — Im Raum sind relationen er kan nicht stattfinden bei einem einzigen subject wo kein Correlatum ist, noeh weniger wo keine Substanz ist, da können auch nicht positus seyn. — Bei Gott, in soferner er allein ist, ist kein Raum ? Wenn Gott und eine andere Substanz ist ist auch kein Raum möglich. Lemma Alle Relationen im Raum sind mutuae. (Paris liegt Mittag, London Mitternaecht) Keine Relation kann seyn ohne den Grund der Bestimmung im correlato relatio ist Bestimmung die ohne ein anders nicht kan verstanden werden. Im Raum sind also mutuae actiones respectus Zwischen Gott und einer erschaffnen Welt ist kein mutuus influxus weil Gott in sie; nicht aber sie in Gott wirkt, und Gott nicht leidend ist dependentia mutua in determinationibus externis im Raum Wenn Gott und millionen Substanzen existiren kan kein Raum zwischen ihnen und Gott seyn. Aber wenn viele erschaffne Wesen, ist Raum unter ihnen möglich; denn eine kan in die andere wirken. = Nun bestehet aber der Raum nicht in der relation etc. sondern in jedem Raum sind äußere Bestimmungen. = Der Raum besteht nicht aus einfachen Theilen. (Das heißt nicht er ist ins unendliche theilbar) In jedem Raum ist — gerade linie möglich — bei jeder ist eine perpendikulare linie möglich — parallelen Waz nicht aus einfachen Theilen besteht, in dem ist nicht ein subject der Zusammensezzung, denn waz nicht etc. davon bleibt nichts übrig,

wenn alle Zusammensezzung aufgehoben wird; denn das müste einfach seyn waz überbleibt Das waz kein inneres Subject der Zusammensezzung hat deßen Wesen muß blos Zusammensezzung seyn; der Raum hat kein erstes Subject der Zusammensezzung =
5 = Kein Raum ist an und vor sich möglich wenn nicht einfache Substanzen gegeben werden: Denn Zusammensezzung ist als Accidens ohne substanz nicht möglich <bricht ab>

1 / 531. Persuasio ist sinnlich — aus unzureichenden Gründen — ja die man vor zureichend hält — Superficiaria ist blos etwaz nach der Absicht — Soliditas auch so können extensiva auch intensiv klar seyn — E. Oper 532. Extensive Lebhaftigkeit kan stärker seyn als die deutliche bey der sinnlichen sind mehr Merkmale folglich sind sie lebhaft, da ich nicht abstrahiren darf. Ein beispiel wird mehr rühren als demonstration. 533. Aesthetica. Alle unsere Erkenntnisse fangen von sinlichen an: sie sind die 1sten die klarsten, die lebhaftesten und sie sind nicht schlechter an sich bey uns Menschen nicht schlechter als die deutlichen — sie rühren — machen faßlicher; Mahlerey, Musik Poesie etc. mit sinlichen beschäftigt. Aesthetic die Regeln, und die Gründe des Gefühls sie ist Logic des Gefühls (die andere des Urtheils) Diese der untern Erkenntnis jene der obern. Aesthetic ist nützlicher und mehr nach dem Geschmak als die Logik Sectio III Ich repraesentire mir eine Sache

Eine Vorstellung einer Folge von der Gegenwart einer Sache ist Empfindung: — eine Vorstellung die zwar wahr ist, aber nicht von der Gegenwart einer Sache gewirkt (E. erdichtetes Vergnügen) ist nicht Empfindung 535. Empfindung innerlich in so fern sie zum innern Zustand gehört; ist innere Empfindung durch den sensum internum (dieses schwer begreiflich) da man sich einer Vorstellung bewusst ist — sensationes externae sind propositiones corporis, dieses auf verschiedenen organen macht auch verschiedene Sinne. Überhaupt 1) gröbere Sinne, da ich Dinge empfinde in so fern sie meinen Körper berühren, 2) feine Sinne vice versa. Das 1ste ist blos Gefühl tactus — E. Wärme Kälte etc. Härte etc. — Das Gesicht ist feiner; weil das Objekt nicht berührt wird Gehör Geruch Das Schmecken kommt dem Gefühl näher: aber es ist eigentlich eine Empfindung von etwaz, vermittelst dessen ich den Körper empfinde, also mediate: vermittelst der Salze die da ausfließen, könnten wir die Salze halito auflösen ohne berührung so dörften wir sie nicht auf die Zunge nehmen — tactus stets unmittelbar — aus Mangel der Benennung oft viele Sine auf eine Art Namen: E. Gefühl: Wärme etc. harte etc. sehr verschiedene Schmerzen etc. Dolor pungens, etc. etc. so auch Vergnügen anders in Wärme anders wenn ich satt bin — tactus eine Empfindung der

- Veränderung der Organe: die andern Sinne, der Veränderung der Objekte nicht der Organe. Ich sehe: das heißt ich empfinde nicht die Veränderung in dem Organe sondern im Objekte. Daher ist die Benennung der Philosophen da sie alles Gefühl nennen, nicht der Empfindung gemäß. Etwaz hören etwaz im Ohr fühlen. E. groß Geschrey, ist sehr unterschieden. feines Gefühl mehr Ehre; weil es eine Vermuthung von der Fähigkeit der Seele gibt. 540. Die Organe (Erfahrung) haben selbst einen Mechanismus, dadurch sie entweder stumpf oder scharf werden
- 10 / Nihil est in intellectu etc. Aristoteles Locke Die data zu dem 2 begriffe sind die Empfindungen. E. Würden uns 2 Sine genommen, so weit weniger. Andere Philosophen haben anersehafter Begriffe geglaubt, — Plato: anima est tabula inscripta Responsio aber sie sind doch dunkel, und müssen bloß durch Empfindung klar werden.
- 15 Kinder saugen durch angebohrne Begriffe (Kein Philosoph würde im ersten Monde mit andern Sinnen die Möglichkeit des Saugens sich vorstellen können) 542. Vorstellungen werden nur stark, in so fern wir sie von sinnlichen Empfindungen entlehnen. Alle abstracte Empfindungen sind schwächer weil ich viele Merkmale auslaße. Sensationes werden also abstracta verdunkeln, und man muß sich also von ihnen losmachen. Obgleich Empfindungen auch von vielen vereinten können überwogen werden; aber ceteris paribus 543. 1) Bauer Ohrreinigen etc. etc. 5) 6.7. Je stärker je mehr sie sind die heterogenea desto mehr verhindern sie Impedimenta 6) Inquisition in Madrid. Durch eine
- 25 Aufmerksamkeit auf andere empfand er nicht die Tortur — 7) wenn man unter viel fremde Empfindungen den Sin wahrnimmt auch so gar den innern E. Gewißenbiß 544. weil ich omnimode determinata vorstelle, so Empfindung stark wegen der vielen Merkmale; aber eben deßwegen viel verworren Daher confuse heißen sensitiva —
- 30 facultas inferior Daher gehört sie auch zur Definition 545. Da alle unsere Begriffe von sinnlichen Empfindungen anfangen, so müssen wir untersuchen, ob auch die Sinne trügen Es ist der gemeine Redegebrauch vom Betrug der Sine, eine falsche Vorstellung wovon der Grund in der sinnlichen Empfindung liegt: der Grund mag bloß oder
- 35 zum theil in den Sinnen liegen. — Das meiste was die Menschen sinnliche Empfindungen nennen, sind meist nach und nach durch Uebung erworbne Fertigkeiten im Urtheilen E. die Größe Nahe Weiten Eine Größe nie beurteilen ohne Weiten: denn eine weite Größe ist kleiner als eine nahe. Ich werde bei jeder Größe also dies

verbinden, und also stets urtheilen, ob ichs gleich blos vor sinliche Empfindung halte.

Weiten Auf der retina unseres Auges mahlt sich alles auf gleicher Fläche ab, nicht hinter einander Aus gewißen Erworbnen Begriffen wie stark oder schwach die Dinge das licht auf mich werfen desto naher etc. etc. (so auch der Mahler die Opinion der Weite durch Dunkelheit) E. Kind zuerst starr, darnach wenn seine Augen liqueurs limpide werden etwaz, es greift aber auch nach weitem Der blindgebohrne von Cheselden in London geheilt, hatte keine Augenbegriffe: anfangs glaubte er sie berührten sein Auge, darnach war ihm alles gleich weit. Unsere Betrüge kommen also von den übereilten Urteilen da wir Urteile vor Empfindung halten.

3 / Auf dem Felde sind nicht solche bestimmte Weiten — Allein wenn der Mond aufgeht, so scheint er größer als hoch am Horizont: dies kan nicht von der refraction der Stralen kommen; aber dioptren lineal zeigt etc. etc. Das Urteil betriegt uns, wir meinen am horizont ist er weiter, im Aufgange näher. Experiment mit lichtern in verschiedner Entfernung — Studenten Gänse vor Dragoner im Nebel: dieses schwache licht in dem sie die Ganse sahen, machte sie glauben daß die Gänse weiter wären, und denn wären die Dragoner just so groß gewesen.

Wir bilden uns ein, den Eiteln zu sehen: E. Kurze Taille. — Mit der Empfindung, alle Menschen zu sehen, wird dies Urteil aus Nachahmungssucht ganz eigenthümlich etc. etc. sonst müsten sich die Augen geändert haben. So wird auch das Alte manchmal erträglich. E. Franzos, wenn es gar zu gemein wird — Gibbons ist jezt allen zuwider; alles dies erstreckt sich über eine große Menge von Sachen E. Schönheit heßlichkeit — nicht Empfindung, sondern gewohnte Urteile. E. ehrwürdige Kleidung aus Erinnerung einer alten Idee. Ich sehe keine Menschen, sondern urteile aus der Ähnlichkeit.

Kein Irrthum ist ohne Urteil möglich, folglich auch nicht die Empfindung, die kein Urteil, sondern bloße Wirkung auf die Seele von gegenwärtigen Dingen, als rationata ihren Gründen conform, voll innerer Wahrheit — Sollte es einen betrug vom äußern geben, so auch vom innern. E. Offenbarung Einflößung vom bösen Geiste, und Schwärmer, Türken und Perser: die im Kreise herumgehen, Wahn — Johan von Leiden — ja die scheinbare Ueberzeugung selbst in logischen Dingen, die nur per sensum internum geschicht: gewiße Krankheiten dispositio zu fallacia — Empfindung selbst kan

also nicht falsch seyn: sondern das Urtheil: — Ich darf nicht eben stets schließen, sondern blos urtheilen. (durch eine unmittelbare Verbindung eines schon gewohnten Urtheils mit einer Empfindung; ob sie gleich in den Empfindungen selbst nicht verbunden ist).

Ein Daseyn nicht Irgendwo und wenn ist schwer zu denken, weil wir stets gewohnt gewesen sind, sie zu verbinden — Alles, waz ich oft, und ohne bewustseyn ausgeübt habe, thut man ohne bewustseyn — manchmal urtheilt man ohne Bewustseyn, aber schreibt es den Empfindungen zu. — Die Praejudicia sensuum zu untersuchen, werden wir den Ursprung der Empfindungen und Urtheile erwägen müssen Buffon: meint, daß wenn Menschen sich in jemand verlieben, und manchmal auf eine verfallen, die nur wenige Ähnlichkeit hat, und ganz kein Verdienst habe durch die / Reproduktion der 4
 15 vorigen Idee erklärt werden kan. — Schweizern erregt der Reigen das heimweh. — Die Betrüge der Sinne, sind also bloße Veranlaßung falsch zu urtheilen. — Abwesenheit läßt sich nicht sehen, sondern weil wir Dinge nicht empfinden, schließen wir, daß sie nicht da sind. E. ohne Kopf. Je mehr ein Mensch ohne
 20 Bewustseyn Begriffe vereinigt, je mehr Vorurtheile er hat, desto leichter sind die Sine ihm zu betrügen etc. — Und unser innerer Sin wird noch öfter betrogen E. durch die Gewißensscrupel. E. auch bekehrter Jude hat Abscheu vor Schweinfleisch. — In Abstrakten Erkenntnissen müssen wir ja verhüten, daß wir nicht denken, wenn
 25 wir lange begriffe verbunden haben, glauben, sie wären der Natur nach einclei. E. Raum als etwaz vorhergehendes vor dem Körper da er doch nur folgt. 547. E. Optische Künste (E. Hasen zu zeigen — finger am licht — Marjonetten durch flor:) — einige sind fast vor alle Menschen efficaces, auch vor Philosophen — Man glaubte, daß
 30 die Venus keine Stralen hätte — Abwesende — Dinge, die häufig neben andern seyn, sind die Ursach deßelben: sie kan von ohngefahr oft neben einander seyn E. Bauer schießt mit dem Harken einen hasen so auch Magnet zieht Eisen ist wahr aber nicht zurreichend — Vieh besprechen — Ficber verschreiben — Labs, Sauerkraut mit
 35 Speck, nur nicht vor Schneider — 549 E. in der Nacht das geringste Geräusch — so auch in der Seele viele starke Vorstellungen obscuriren sich, alle Nebenvorstellungen geschwächt, verstecken die Hauptvorstellung Insonderheit die Neuigkeit ist ein Grund der größern Klarheit, weil sich die Neuheit sehr unterscheidet vom vorigen E.

Beleidigung der Freunde: eigne Schläge: Sensationen klar zu machen, verursacht man *lucem novitatis* — *opposita* sind entweder *contrarie* oder *realiter*: *opposita sive contradictoria* — *maxime contrarie opposita se illustant* — aus dem Keller ins Sonnenlicht blind macht 550. *diurnitas obscurat*: E. Fegfeuer: *Podagra*: beständige Straflehren: Man lasse also Begriffe sich verändern 551 Wenn sie noch steigen kan, so dauret sie, bei der höchsten sind aber Beweggründe alt. Apothekerjunge — Moden — 552. Wenn ich äußerlich klar empfinde, so wache ich: E. wer hört, der schläft nicht Extra *rapitur* in Nachsinnen, Musik etc. *Ecstasis* natürlich Entzücken über einen Brief, übernatürlich 553. — 554. Alle gegorne Säfte geben den Rausch: — auch Milch (*Tartar*) *Opium*, *Toback*, schwächen die Klarheit der äußern Vorstellungen. *Trunkne* nicht gerade linie (weil die 5 Gehirns nerven / denn gespannt sind, so glauben sie, alle Nerven sind gespannt, sie wären stark. Daher sind die *Trunknen* auch muthig, 15 und deßwegen betrinken sich alle Nationen gerne Man muß nicht *Trunkne* schlagen Definition) 555. Der Schlaf ist ein sehr merkwürdiges Phaenomen: man würde diesen Zustand vom Tode wenig unterscheiden. — Schlaf: in 24 Stunden einmal: daher weil die Säfte auch die lebensbewegungen, und sinliche Empfindung durch das Nerven 20 fluidum geschehen: dieses, nicht in die Sinne fallende, weil es selbst vermutlich licht ist weil es vom Licht bewegt ist. — Die Nerven zu den Lebens Bewegungen angewandt verminderten sich im Wachen, und würden sterben — also Zustand, da die Säfte aus den sinlichen Empfindungen der willkürlichen Bewegung in die lebensbewegung 25 übertreten. Daher nach dem Schlaf munter: — Diese Bewegung der Nerven bei den willkürlichen Bewegungen und sinlichen Empfindungen: im Vorderhirn *Cerebello*, in den Nerven der Lebensbewegung im *cerebro* (die beide mit der *medulla oblongata* im Rückenmark zusammenhangen) macht den Schlaf aus: — je mehr man die Ner- 30 vengeister verschwendet hat desto mehr unkräftig, bis der Schlaf die sinliche Empfindung nimt, — *Deliquio animi* wenn auch die Lebensbewegungen merklich nachlassen und Tod (nicht: die Trennung der Seele) sondern der große Nachlaß der lebensgeister: daher 2 Tag todt schläfrig; wenn die lebensgeister anfangen überzutreten ist 35 sehr schwer durch willkührliche Bewegungen zu unterdrucken, denn das *principium* des wachens, des klar empfindens, ist benommen. *somnus* hier sind die Eindrücke der sinlichen Empfindung nur comparative schwach, daß sie nur noch ein wenig lebhafter seyn dörften

Träumen, da man matt auf seine innerliche Empfindung attendirt. Gesetz der Vorstellungen. 541 pro situ 542 et vice versa 549. per novitatem 550. per diuturnitatem — 541 repraesentatio pro situ est corpus 542. repraesentatio fortior obseurat debiliorem: et abstracta a debilioribus confert: 549. repraesentatio per novitatem fortiter 559. per diuturnitatem debiliter = repraesentatio socia se invicem reproducit totaliter. Darauf beruht die ganze Sprache, und dies ist also der Erfahrung gemäß. ein Umstand bringt eine ganze Erzählung ins Gemüth. comparis praeteriti etc. etc. hierauf gründet sich alles Besinnen. — Das Vermögen der Seele, aus einer partialvorstellung praeteriti status, die comparates zu repraesentiren ist die Einbildung von den.../oder repraesentatio partialis ideae ex praeterito, 6 quae totalem reproducit Dies ist ein unerklärliches Seelenvermögen, zwar aus der Erfahrung bekannt: aber aus einer Idee eine andere ist nicht zu erklären. Der Autor steigt also von producere zu reproducere = ideam olim elaram, post involutam rem elaram facere. Einbildungskraft (Phantasia) ist sonst eine des Dichters, aber verschiedene fictiones sind nicht phantasia: phantasia repraesentativa blos gehabte fiction macht neue Vorstellung E. Luftschiff. 560 Wir empfinden blos durch die Organe — also durch Bewegung — die Organe gehen alle ins Gehirn — folglich nehmen wir an, daß wenn die Nerven des Gehirns erschüttert werden, wir empfinden: E. Hund das Kreuz gedruckt, schläft; — also coexistiren stets Bewegungen im Gehirn bei äußerlichen Empfindungen, also nicht blos in den Organen: E. viele Experimente. Allein bloße Einbildungen, ohne äußerliche Empfindungen sind diese mit einer Bewegung des Gehirns verknüpft? An sich ist es nicht so klar wie der Autor meint, aber doch einige Erfahrung; Starke phantasie — Anstrengung der reproduction der Ideen (E. der einen Körper aus dem Kopf mahlt) fühlt Bewegung im Gehirn: Diese Bewegungen so wohl bei Empfindung, als reproduction sind ideae materiales: — und die condition des Denkens (Cartesius gibt die reproduction gleichsam als Falten des Gehirns an, die einmal gelegt, und leicht erneuert werden.) 563. Je mehr ich etwaz empfinde: — je mehr sociae — je besser verknüpft je leichter zu reproduciren E. je öfter ein Schüler sycophanta hört (Angeber) — Alle solennitas blos durch ideas socias die rechte Handlungen zu reproduciren E. huldigungen (solennitates) Daraus: je stärker die Empfindung ist; desto klarer das phantasma — und waz wir oft empfinden, schwache Empfindung, — desto schwächer das phan-

tasma. E. Vater Unser — Daher Prediger nicht in der Predigt sondern Vater Unser gestamlet — die vielmalige sensation und reproduction dient zwar zur Klarheit; aber dies auch mit Gränzen manchmal schwächer, weil man nicht jedesmal lucem novitatis erneuert: aber quae rarius etc. bloß propter novitatem (nicht gar zu selten: 5 sonst reproduction schwächer) Es ist also ein schwer zu bestimmendes Mittel zwischen oft und nicht zu oft. — Jede sensation ist stärker als reproduction — je längere Zeit dazwischen, in der je klarere Ideen sich oblitirt haben, desto weniger zu repraesentiren — die lange Zeit, bloß wegen der klaren Ideen sonst nicht: E. 7 Schläfer; nach 10 dem lernen schlafen gehen. — 565. E. Sprache vergeßen oder schwer behalten 567. Manchmal ahmen Imaginationen den Sensationen nach = E. Mißionar nach der langen Schiffarth: der Abscheu kommt 7 oft nicht aus Empfindung / sondern Einbildung. Der Betrug der Sinne ist so eine Verknüpfung der Imaginationen statt Sensationen 15 ja so gar der innere Sin wird oft so betrogen — Dies ist ein weitläufig Feld gehört eigentlich in die Emphyrische Psychologie: die Exempel sind aber schwer aufzusuchen Wie werde ich unterscheiden können 1) durch die Unmöglichkeit eine sinnliche Empfindung zu seyn (Doch ist manchmal schwer, weil das sinnliche sich fürcht, und doch die Vernunft das Gegentheil befindet.) 2) der Grad der Klarheit (Indessen kommen die Imaginationen manchmal sehr nahe). Ich facilitire (Ursache E. ich lese, lerne) 1) E. Zorn 2) weil ein vielmaliger actus einen habitus in der reproduction macht wegen der vielen sociarum 3) Geographie in den Schulen: ohne lucem novitatis 25 — mit Reisebeschreibungen angenehmer. 4) E. Predigt 6 Daher werden Worte so schwer reproducirt weil wenige sociae sind. Man schaffe sich also viel nexus; nicht so wohl in Wörtern (E. Bunan de heredibus suis et legitimis) (und je weiter dies steigt, desto schlechter) als Sachen: und die öffentliche reproduction der Sachen als 30 Mittel zu Worten und vice versa 7) ist das beste Mittel

569. Verhindern (E. den Gram, Abscheu) abstrahire davon denke auf was anders klar: ist aber sehr schwer. 570 Alle Vorstellungen, die der Verstand nicht bearbeitet hat: sind confus, und also auch phantasma — Aesthet. 35

571. vana: die ihr wegen einer Ähnlichkeit der sociarum vor eine gehabte Idee haltet. (E. Schweizer Heimweh) — Phantasia effrenis E. wenn man dem Andern Worte andichtet, die man selbst gedacht hat, daher ist schlecht die Allegorie auf die Auslegung fremder Worte zu

glauben; der zerstreute mensch der auf die sinliche Empfindung: so wie *<bricht ab>*

Sectio V. Kann ich die phantasia nicht aus einer andern erklären? Responsio Nein es ist ein Grundvermögen — der respectus des real
 5 Grundes auf die Folge kan nicht erklärt werden, wenn sie beide verschieden sind — sinliche Empfindung und Empfindung der Vorstellung sind auch Grundvermögen: perspicacia die Verschiedenheit oder Einerleiheit eingesehen Wiz im engern Verstand: wenn ich etwaz in einer Vorstellung sehe, waz zugleich in einer andern
 10 enthalten ist, so ist das notio communis, identica — Dies Vermögen wird alle Augenblick ausgeübt Ists ein Grundvermögen? Responsio Nein: die Einerleiheit eines Dinges, ist die Wirkung die Folge der repraesentatio eines andern Dinges, zum wenigsten partialiter — (Wenn wir Vergleichen anstellen, so blos Vorstellung, da eine
 15 einerlei oder verschieden ist.) Hier wird das Vermögen vorausgesetzt zu reproduciren: Facultas: und also 1) Phantasia, ich muß mir bewusst werden, daß diese Vorstellungen / einerlei sind, und also 2) der innere
 Sinn: vorausgesetzt — Je größer also die Phantasie und der innere Sinn ist, desto größer ist das Ingenium

20 Das Vermögen den Unterschied einzusehen: ist eben so, da ich nach den vorigen nemlich 1) der Phantasie 2) dem innern Sin, einsehe, daß die reproducirte Idee anders sey

Menschen vergleichen Dinge (ohne dies Vermögen wären die Menschen blos Monaden vielleicht) und unterscheiden sie etc. etc. Wenn
 25 Thiere unterscheiden ist dies eben so? Ein Ochse wird durch Gras anders als durch Stein gerührt, wenn das Gras ihn mit einer Vorstellung rührt, die der Grund des Hungers, so ist der Stein nicht so; also ist dieser Unterschied blos an der verschiednen Rührung — bey Menschen: den Unterschied dieser Rührung zu erkennen: weil sie
 30 sich selbst nicht bewusst sind: sie erkennen nicht den Unterschied des Grases und Bilsenkrauts: sondern sie werden unterschieden gerührt Thiere haben also kein acumen und ingenium sie sezzten den innern Sinn voraus Alle identitas (quantitatis sive aequalium qualitatis sive similitudinis et proportionis) ist Wiz etc. etc. In je klei-
 35 nern, wenigern notis mit je größerem Hindernis ich die identität einsehe, desto größer ist der Wiz: Daher Spiel den Wiz zu üben. Swift — Je kleinere weniger notis mit je größerem Hindernis ich die diversität einsehe desto größer ist acumen. E. Grund und

Folge Tugend und Laster unterscheiden, ist leicht; Aber Tugend und Heiligkeit: denn Tugend hat was unmoralisches zu überwinden. acumen und ingenium verbunden ist perspicacia. 575. ich kann ohne bewustseyn das vorige reproduciren: alsdenn ist ingenium sensitivum mit bewustseyn der notarum: ist intellectual Im gemeinen Gebrauche des Verstandes ist ingenium sensitivum. E. einerlei Töne: 576. illusio ingenii wenn ich Dinge in größerer Einerleiheit denke, als sie sind. Die Lusus ingenii werden immer feiner: je mehr sie sich im andern voraus setzen. Exempel beruhen auf dem Ingenium. — Lusus ingenii und illusio sind oft in den Medaillen — Im Spott findet man insonderheit Lusus — inanes argutationes sind im Seneca und in den besten Schriftstellern. — Der Scharfsinn rührt unsern ernsthaften Verstand, der sich vergnügt unser Ingenium. 577. Der habitus wird dadurch erworben, daß die Seele bei jeder Wiederholung in neuen Umständen betrachtet wird — hier bloß theoretisch 578. Alle Seelenkrankheiten sind so verschieden daß die Namen Mühe kosten zu unterscheiden. albern obnoxia illusio ingenii da man aber doch sich hat — dumm, der ohne sich, stumpf ohne Unterscheidung — captus: 1) wegen Mangel der Scharfsinnigkeit (daher witzige nicht scharfsinnig leicht) / Denn die Kräfte der Seele sind sehr gemäßigt; die Aufmerksamkeit auf die eine hindert die andere. Sectio VI. Die reproduction des begriffs ist noch nicht Erinnern: sondern 1) ich muß reproduciren 2) recognosciren ich muß sie auch als eine gehabte Idee erkennen: Gedächtnis recognitio reproductionis rerum

Es beruht auf der Phantasie und Ingenium. durch jene reproduction durch diese recognitio Daher Leute von großem Ingenium oder Phantasie doch schlecht Gedächtnis und vermöge des Ingenii erfordert es auch den innern Sinn 580. Die Regel des Autors ist bloß die Realdefinition. 581. Wir lesen vieles ohne es ins Gedächtnis zu faßen: man soll es aber nur lesen weil exercitio angenehme facultates — Das Gedächtnis zu bessern, muß man die Mittel der Phantasie zu erleichtern suchen. 2) auch die recognitio — also mit vielen Ideis socialibus die insonderheit das Bewustseyn davon eindrucken E. einen Fürsten in vielerlei Absicht betrachten 582. bei der oblivio kann der begriff in der Phantasie seyn aber nicht in der recognitio — Die Oblivio ist eins der größten Verderben, zu verhüten Zur obliviositas trägt bey 1) die Zerstreung E. durchs Romanlesen, wo man noch immer dazu denkt 2) der Mangel der Erinnerung, die sie mir ins Gedächtnis rufft: dies geschieht oft ohne bewustseyn

der Mittel: — per ideas socias überhaupt memini — reminiscor mit Bewustseyn der Mittel — Die Seele sucht gleichsam (aber die Art wissen wir nicht) oft unter heterogeneis daher erinnern wir uns oft der Sachen nicht, die uns darnach leicht beifallen. Man laße so gleich
 5 ab. 583. localis. E. Kind die Geographie wenn der Ort ein Mittel ist, die Sachen zu erinnern. loci ist einen Ort sich zu besinnen. — Synchron: Daher die Epochen — Geographie und Historie am besten mit Hauptwissen und subordination der andern Umstände 584. Magliabecchi, Bauerjung — Kräuterjung — buchhändler — lernte
 10 lesen — bibliothekar in Florenz, — schmuzzig, Sallet; war das Orakel — Engelland Robert Hill: vom buchhandler das Arabische Mscrpt. das Bentley nicht hat einsehen wollen, wurde Bibliothekar 585. Die phlegmatischen faßen schwer, und behalten lang: und je geschwinder man es faßt etc. dies ist natürlich weil bei längerem lernen
 15 mehr sociae als Reproduktions Gründe etc. indessen gibts auch leute, die geschwind faßen, und lange behalten. = Muretus Syrakusanus = manche intellektuelles Gedächtnis und mehr Sachen. verbal Gedächtnis. sinnliches fodert Worte und Zahlen. Man kan beide vergrößern — und man muß insonderheit auch bey Historien auf die
 20 Namen merken, sonst werdens Märchen. Grammatiker attendiren sehr auf Worte.

/ Dauerhaft Gedächtnis firmirt auch schlechte Dinge ohne son- 10 derliche attention E. König von Preußen kante Soldaten: und das ist auch promta. 586. obliviositas entspringt 1) aus Zerstreuung
 25 und dem Mangel der Aufmerksamkeit 2) in der Zeit, zu kurz es sich vorstellt 3) nicht mit den gehörigen sociis es verbindt: Fehler der phantasie. Daher leute von Wiz gut Gedächtnis 4) ohne licht der Neuigkeit — Wizzige nicht fidam aber leicht Gedächtnis E. obs $\frac{10}{m}$
 oder $\frac{100}{m}$ ‰ Sterling 587 Mnemonica wie eine Kunst zu tractiren
 30 haben viele übernommen aber fast vergebens = 1) die ofte Uebung, oft reproduciren: Ideen, die man nicht halb sondern stets ganz reproducirt sind mnemonica — 2) das judicieuse memoriren, Land zugleich mit den Sitten der Einwohner — Es liegt den übrigen sehr zu Grunde: im Anfang wird durch Verse und Reime dasselbe
 35 aus dem Groben gearbeitet; darnach aber durch judicicuses memoriren E. aus den merkwürdigen Historien dabei man sich nichts ohngeföhres zuläßt. VII Vollemus facultas abstrahendi, reproducendi,

jezo nennen Vorstellungen die nicht abstractionen noch reproductionen sind: hervorzubringen: *facultas fingendi* Vorstellungen hervorbringen die nicht Empfindung des Gegenwärtigen, oder des Vergangenen Dies geschieht

1) *combinando*, quae in *sensationibus* non erant combinata 5

2) *sejungendo*, quae in *sensationibus* non erant sejuncta

Abstraktionen sind nicht neu (höchstens formaliter: erst verworren nun deutlich) aber *facultas fingendi* ist neu E. Cerberus Hund und 2 Köpfe vereinigt. *facultas fingendi* ist neu auch separando E. Die in Canada abgeschiednes Hausgeräthe, davon sie die Undurchdringlichkeit separirt hatten. E. Fabeln von Aesop bis Ovid sind arbitrariae 590 falsche fictionen sind Chimaeren Ästhetische Wahrheiten da die Falschheit nicht durch unser sinliches Urtheil bemerkt wird; und die sind nicht stets logisch wahr. E. Schaafesprechen: es ist aber nicht Chimaere es sey denn, daß es für wahr gehalten würde, oder das waz auch dem sinlichen Urtheil widerspricht ist Chimaere. Es ist blos nach dem Grad der Wahrheit die gefordert wird, etwaz Chimaere E. irrender Ritter, Robinson Crusoe, 1. Band sind nicht Chimaren Das Dichtungsvermögen ist allgemeiner als man dem Wort Dichter zutrauen würde in der Mathematik und Philosophie alle willkührlichen Definitionen — Hypothesen sind aus diesem intellectuellen Dichtungsvermögen: im gemeinen Verstande *conceptus ficti* E. Geist, ist kein Erfahrungs auch kein abstrahirter Begriff 590. leute von Ingenium ohne *acumen* sind Chimaeren ausgesetzt 592 *facultas fingendi* ist eine *fertilitas* bey Poeten = exorbitant oft bey Dichtern, Mahlern (Chinesen insonderheit) mussig denkenden leuten, Indianer: Geister *architectonica*: E. Richardsons *aethetica mythica* schreibt Regeln vor die aber anders sind, als in Logik — 593. Träume sind, obgleich unsere eignen Kräfte wirken sehr unbekannt = wir fingiren so viel am Tage, daß wenn nicht eines 30
 II licht das andere / verdunkelte, wir völlig träumen möchten. Die luftschlößer des Tages würden im Schlaf völlig stehen etc. Der ganze Unterschied scheint in der Lebhaftigkeit zu seyn, nicht ein wesentlicher — Im Schlummer empfinden wir noch, nur schwächer als wachend im vesten Schlaf aber nicht — Im Schlummer träumen wir 35 (wir können nur nichts erinnern aus dem Schlaf) Im Schlummer sind sinliche Empfindungen und Phantasie die sich vermischen. Gesetzt: der Schlaf sey 1. und im Schlummer 2. 3. 4. etc. nach dem Grad der Klarheit der Empfindungen. Je näher desto weniger. Im Schlafe

träumen wir nicht, (ausgenommen überladne leute die auch nicht vest schlafen) Ja bey Mudigkeit träumen wir auch fast vor dem Schlaf = Traum ist also die Phantasie die wir aus dem Wachen fortsezzen: daß wir uns oft nicht erinnern aus dem Vorhergehenden
 5 etwaz ähnliches — aber die Seele kan sich Stückweise erinnern, bey schnellen Träumen bleiben wir vielleicht bey Kleinem stehen etc. etc. Wir erinnern uns oft der Träume nicht, 1) wenn sie zu schnell, und = lebhaft gewesen sind. Wir träumen sehr schnell. — 2) Nachdem man auch im Wachen auf die Phantasmata acht hat: so erinnert
 10 man sich eher, die mehr auf Vernunft und sinliches sehen, weniger 3) nachdem ähnliche Umstände im Tage aufstoßen (Weiber haben besondere Träume) einige sind allgemein. E. junge Leute, fallen ins Δ wenn sie einschlafen: es gibt familien Träume — gekünstelte 1) durch zugefügte sinliche Empfindung E. Δ in den Mund 2) durch
 15 Opium angenehme und Indianer (v. Condamine) durch Kräuter fürchterliche. Argens sagt von Gaßendi, daß ein Zauberer durch Träumen sich Zauberey eingebildet Man entlehnt sie also aus den vorigen repraesentationes und per ideas sociales verbindt man neue ? Wie kommt aber die Thorheit. Responsio 1) wir träumen wachend
 20 eben so thöricht nur klug, daß wirs verschweigen, daß wir ihn von uns schaffen 2) erinnern wir uns ganzer Träume, oder laßen wir nicht oft die schnell gedachten Ideen aus, und also Träume Oft crinnern wir, daß es waz merkwürdiges war aber wißen es nicht; oft Verse, davon wir uns Zeilen erinnern. — Wachend sind wir im grösten
 25 Tumult — alle Elemente streiten, alles stört uns: sehr leicht könnten wir die Verbindung der Ideen einsehen wenn nicht durch Zerstreung die eine verdunkelte: Aristoteles sagte: wachend sind wir in einer gemeinschaftlichen Welt: schlafend in einer besonderen die Vernunftigen Gedanken im Schlaf sind nicht Träume, die sind der
 30 schlechteste Zustand

Wir vergessen nie waz, nur im Wachen gehören Umstände, sich daran zu erinnern

/ Die Organischen Nerven unserer willkürlichen Bewegungen kommen im Cerebro und die lebensgeister im Cerebello Manchmal treten
 35 noch im Schlaf aus dem Cerebello ins Cerebrum über — Da die Schlafwanderer meistens das Gefühl (tactus) verlieren, so hat man doch das Exemplum des haushofmeisters in Bologna, der keinen Geschmack, Gesicht, aber Gefühl Md de Sauvage eine Magd, die nicht das geringste Gefühl, Gesicht aber doch völlig vernunftige Gedanken hatte.

Phantast: Es ist oft Abscheu vor Sachen, Gespenster sehen, halbwachende Bilder Bilder in Fiebern sind Phantastereien — fanatismus wenn das vitium subreptionis innerlich ist, ieh halte waz vor eine innerliche Empfindung — Offenbarung — Sokrates des Loeke kan sich einmal zu lebhaft den Sokrates vorgestellt haben. — Manehe 5 sehen Teufel immer, sonst vernunftig

Delirium ist unbegreiflich — der Verstand kan bey der Krankheit nichts thun: er wird so überzeugt, als durch die sinnlichen Empfindungen, und die sind stärker als Vernunft. — werden die Nerven auf eben solche Art bewegt — — 10

Ein Mensch der einem Gedanken naehhängt, der Phantasie erhöht, kan sich zuerst zur Phantasterei und darnach zum Delirium — Maler Verliebte und Poeten überspannen gewisse Nerven — jener der den Zorn beschreiben wollte etc. das haften auf einer Idee maecht die ganze Seele unruhig, — die Seele muß bei ihren Gedanken wohl 15 gewisse Gehirnnerven reizen, und die Falten die daher entstehen, können bei dem geringsten Reiz so lebhaft wie die Empfindung seyn.

Das Delirium ist mit dem Verstand unverknüpft (nicht den Verstand verloren) auch durch kein Verstandesurteil zu bessern, denn der Fehler ist in den Empfindungen und den Verstand bessern wird ihm 20 eckelhaft: so wenig als uns durch Verstandesurteile der Geschmaek kan ausgeredet werden

Nichts ist der Seele und dem leibe schädlicher als eine intensive lange Handlung wir weecheln unsere Nerven ab

Seetio VIII. Praevisio ist das praktischste sehr allgemeine Ver- 25 mögen Praevisio kan ieh aus der phantasie verstehen, wenn ieh einen Zustand reproducire so auch die soeias mit ihren Folgen: die Folgen sind oft künfftig E. bey 12. hungert mich: das Künfftige hangt hier vom vorigen ab Phantasie ist ein Grundvermögen, und Praevisio ist von ihm abgeleitet: das Bewustseyn dabey ist etwaz besonders, waz 30 hier nicht considerirt wird, weil es praevision ohne bewustseyn gibt E. bey Thieren praevision ist also das genus — 597 fechten übt sehr das sinliche praevisions Vermögen — erfahrene leute haben es geübt 598. Weil Praevisionen im 3ten Grad Empfindungen sind, so schwach 13 eher / als phantasmata und sensationes E. Dieb thut noch henkers- 35 mahlszeit je vterius remotum desto dunkler. — Man stelle also das remotum als propinquum vor, ja als instans — sonst verdunkelt die Reihe von Zwischenstatibus die Sache selbst 599. Die Grade in den sensationen in der phantasie wirken auch hier Grade. 601. Praevisio-

nen können mit sensationen mit fictionen verwechselt werden E. Ahndungen sind Stockungen des Bluts = hofnarr starb wegen der praevision vom Ruthenstreich. — Praevisionen ubertreffen manchmal die sensation derselben Sache: und denn sind sie falsch: als wahr
 5 können sie nicht einmal so stark seyn etc. Schiffer der sich vor der See fürchtet. 602 6.) Eltern straft gleich nach der That, rechnet nicht an, — straft stark 8.) ausgenommen nur nicht daß lux novitatis verloren werde.

603. oft sollen bei uns selbst praevisionen verhindert werden =
 10 ich suche die Regel der praevisio nichts als beständig nur vorstellen und nothwendig 6) Faulen Beßerung, Menschen Tod 604. Das sensitive in der praevisio gehört in die Aesthetic, mantic, Negro, Chiro etc. etc.: Je unerfahrer man ist, durch Erzählungen lesen, Empfindungen etc. desto weniger praevidirt man = 605. Praesensio
 15 E. die in den Kleidern der Verdammung bei der Inquisition sizzen — lacherlich ists Prävisio für Präsensio halten. Weiber weinen über künftig unglück cui habitus est praevisio fallacii ist ein Thor

Sectio 9. bisher blos Theoretisches Erkenntnis: jetzt zu einer Materie die eigentlich nur das Erkenntnis voraus setzt, und die das
 20 Gefühl voraussetzen = der Autor will hier schon von Vollkommenheit und Unvollkommenheit reden allein er hats unzulänglich definirt, nur formaliter, das formale blos: das materiale, die Vorstellung von dem Einen, wozu zusammen gestimt wird, wollen wir jetzt erwegen:

Vollkommen drucken wir auch aus durch gut: es gefällt:
 25 Näher untersucht: alle Praedicate können einem Dinge zukommen: nur das Praedicat des guten und bösen blos in beziehung auf vorstellende Wesen: Eine schöne Welt ohne vernunft Geschopf ist nicht gut Dies ist dem eignen Bewustseyn vollkommen gemäß (Demant in Kleidern vernäht von dem man nicht weiß: auf der Wüsten Insel
 30 ist ein Schaz blos in der Moglichkeit gut: Waßer ist wirklich gut). Der Begriff des guten verschwindt ohne vernünftige Wesen 2) ohne beziehung auf ihre Lust und Unlust: der Pferdemit ist dem Roßkäufer und Menschen nicht gleich — der den Homer mit der Charte las, ohne Gefühl. — Euklid im Cirkel alle Eigenschaften ohne Gefühl.
 35 = hier ist also die Vorstellung zwar der Grund der Lust aber nicht selbst die Lust Eßig schmeckt beiden sauer: einem angenehm, dem andern etc. die Vorstellungen sind Gründe besonderer Eigenschaften Gefühl die Eigenschaft eines Wesens, das der Lust und Unlust fahig ist

Man konte alles gut verstehen, eintheilen, ohne Gefühl. — ohne
 14 beziehung / auf dasselbe ist nichts gut: Vollkommenheit sezt alle
 Dinge voraus, die der Lust und Unlust fähig sind, und also auch
 Vorstellungen haben müßten. — Gesetzt aber Vieh, in soleher schönen
 Welt; so wären die Dinge gut, in so fern sie vom Vieh gebraucht 5
 werden. Da aber das Vieh seiner selbst und seines Daseyns sich nicht
 bewusst ist so doch unvollkommen. Aber vernünftige Wesen gesetzt —
 so halten sie den zureichenden Grund der relation der Vollkommenheit
 in sich: unvernünftige aber empfindende Wesen halten den unzu-
 reichenden Grund der relation der Vollkommenheit in sich: leblose 10
 gar keine beziehung — Man sieht auch einen großen Unterschied
 unter den Menschen — zu unterschiednen Zeiten — Gefühl sensio
 vielleicht nicht sensatio — sentiment moralisches Gefühl empfindet
 nicht so das schöne. Es gibt auch viele Arten von Grundvermögen
 und vielleicht verändern sie sich mit der Organisation — Wenn ich 15
 Dinge in dieser beziehung auf meine Lust oder Unlust betrachte: so
 dijudicire ich nicht logisch: alsdenn vergleiche ich die Sachen nicht
 unter einander sondern praedicire die Sachen mit dem Gefühl. Ohne
 diese beziehung kan mir der andre sehr viel beschreibungen, aber
 keine Vollkommenheit keine Vortrefflichkeit einreden. Man kann das 20
 Gefühl blos analysiren, wenn man die Sache von feinerem Gefühl in ihm
 lebhaft zu machen sucht. Nicht gerade zu ihm die Haßlichkeit ein-
 reden. — Hätte er aber gar kein Gefühl, so wäre es gar nicht möglich:
 daß in Ansehung seiner was guts oder böses seyn solte. — Freuden
 des Himmels wenn sie jenen nicht ruhren sind sie ihm auch nicht 25
 gut — Man kan über sein Gefühl urtheilen, wenn es zusammen gesetzt
 ist und ichs zergliedre. Ein zusammen gesetztes unzergliedertes Gefühl
 heißt Geschmaek — 2 Köche und 2 Critiker zanken sich — diese
 besser: kurz dies Gefühl ist nicht Dinge zu erkennen: sondern mit
 Lust etc. nicht facultas judicandi (logisch) sondern dijudicandi: 30
 1) ist nicht zu erklären 2) ist nicht Vorstellung selbst sondern eine
 Folge. etc. Es konte also Wesen geben, mit Vorstellungen ohne Gefühl.
 E. Monaden des Leibnitz. Ein Wesen kan ein großes und klares
 Gefühl: — Manche besondere Vergnügungen E. brandwein, Wollust
 (auch ungeachtet der Plagen) kurz: man kann sich von der Beschaf- 35
 fenheit der Sache keinen Schluß machen obs gut sey — es komt auf
 die Reizbarkeit der Theile an. Gefühl gröber und feiner: gröber
 1) die nicht lange continuirt werden können 2) sie zeigen nicht so viel
 Talente an, und haben keinen nexus mit dem moralischen Gefühl

1) Daher Eßen 2) Ein moralischer Dichter feiner als Anakreon: ist mehr moralisch. Milton mehr Talente als Katull; feiner: das Gegentheil. 1) das mit Talent und moralischem Gefühl verknüpft ist daher Poesie, Malerei, Musik bildhauerei sind feiner stufenweise 2) die
 5 länger continuirt werden auch manche sinliche Empfindungen. Das sinliche Gefühl (Unterscheidungsvermögen) heißt Geschmack wo der Eindruck unmittelbar rührt, ohne Urtheil der Vernunft. E. wenn ich auf einem hohen Felsen in Sicherheit stehe, und doch bebe: Der Geschmack ist verschieden (Einige vors Epische etc. etc.) de
 10 gustibus non est disputandum (ist lediglich als ein Sprichwort von ungefahr wahr) die sinlichen Empfindungen (E. Ragout) sind nicht Verstandes Urtheile: man macht sie aber dazu, so kan man disputiren. Daher über Sachen der Dichtkunst gibts / doch Kritici: E. Tragödie 15
 nicht ohne Theilnehmung — und die Aesthetic ist eigentlich die
 15 Geschmackswissenschaft — Waz bei andern Geschmack ist, kann ich analysiren Geschmacks-Urtheile in Verstandes Urtheile: auf allgemeines Gefühl kan ich das besondere bringen nicht aber bis auf Vorstellungen: ob es gleich solche sind E. das Komische und Tragische Gefühl stehen unter dem Gefühl des Wohlwollens: einem Grundgefühl — endlich
 20 komt man auf Grundgefühl: (receptivitas) so wie die Kräfte auf Grund-Kräfte durch die Philosophie gebracht werden, so dort in der Kritik, und die sollte in allen schönen Künsten sein: so zeigt Sulzer: Gefühl vor die Einheit ist gefühl, waz aus dem Grundgefühl der Neigung unsere Ideen zu erweitern folgt: davon hangt der Geschmack an Ein-
 25 heit Schönheit Ordnung ab. — Judicium sensitivum non theoretice (da per vitium subreptionis wir urtheilen) sondern practisch: nicht das Urtheil der Sinne: sondern sinnliches (verworren) Urtheil, auch bei Dingen, die wir nicht sehen E. Gemählde in Gedichten. — Das Gefühl der Sinne ist unterschieden: je feiner unser Gefühl ist, desto mehr
 30 Vergnügen aber auch Unlust ausgesetzt. (Welches ist beßer? Stoiker — Epikureer)—Es gibt auch fehlerhafte trügende Urtheile des Geschmacks? Woher kommt das: E. asa foetida riecht ihm gut: Mädchen, Kalk Kohl etc. der Geschmack ist nicht fehlerhaft, sondern das Urtheil dabey. Man denkt: es wird dies lang angenehm seyn: die praesensio betriegt
 35 oft aus Mangel der Kenntniß beßerer: — sonst heißt fehlerhaft bloß so viel als besonders: Er hat nicht so einen Geschmack wie andre — der hat einen beßern Geschmack als der, der andere Nachahmen will, um von seinem erborgten Geschmack Ehre zu haben: da verliert er Ehre Glückseligkeit Individualität — (Ich kan meinen Geschmack

gegen andere halten, obs nicht ein verkehrter Geschmack ist;) Vielleicht heißt dieser besondere Geschmack auch deßwegen fehlerhaft, weil man ihm auch ein moralisch besonderes Gefühl zutraut; daher heißt er unedel: der Geschmack selbst trügt also nie: ich empfinde stets die Lust oder Unlust; aber das Urtheil in Absicht auf die Dauer in Absicht auf die beschaffenheit seiner Natur kan fehlerhaft: in Absicht auf die Stimme vieler: kan der Geschmack nicht fehlerhaft sondern 5
 bloß nicht gemein sondern besonders seyn. Sectio X. Die Praesagitio verhält sich zur Praevisio wie das Memorium zur Phantasie wo das Bewustseyn fehlt: fehlt so auch Praesagitio und Memorium ob gleich 10
 Praevisio und Phantasie ist — Ahndungen sind insonderheit bey schlechten Personen, weil sie nicht urtheilen, per vitium subreptionis, die Beklommenheit der Empfindung hält er für eine Praesagitio des Verstandes 612. hier ist eine sinliche Praesagitio die im gemeinen Gebrauch sehr vorkommt — das meiste erwarten wir sinlich: E. den 15
 Aufgang der Sonne, durch keine praesagitio intellectualis — Thiere 16
 erwarten eigentlich / nichts: sondern es sieht bloß voraus — bey Menschen wird die expectatio casuum similium durch Erfahrung sehr vergrößert — Indessen muß großer Grad der Ähnlichkeit diese Exspectatio vor Irrthum schützen — Arzt bloß expectatio casuum 20
 similium: denn der China kan ich das Purgiren nicht ansehen Lapsus memoriae. ich verhüte so auch Fehler Praesensio — bei jeder Praesensio sind wohl sociae Mittel, aber ich attendire nicht stets auf sie — (mache ich mir Mühe, die socias aufzusuchen und das vorige mit dem 25
 folgenden zu vergleichen: so ist praesumption ist parallel mit dunkler reminiscens im Gedanken) Wizzige Leute schlechte Praesagitio weil sie nicht acumen genung haben . . . M. Stiphelius — 616. Daß die Menschen zu allen Zeiten so sehr aufs Wahrsagen erpicht gewesen sind kommt daher, weil das Zukünftige uns am meisten intereßirt, denn das vergangne ist vorbei und das Gegenwärtige verschwindet. aus 30
 dieser Geneigtheit hat man falsche Mantik angenommen E. die Astrologie die in Persien noch öffentlich unterhalten. 617 Eulen. Hundheulen. Nächte allgemein Kometen Man muß seine Neigung aufs Künftige zähmen Sectio XI. ist eine Folge aus der Phantasie: nach unserm Gesetz der Association bringen Zeichen Sachen und 35
 Sachen Zeichen hervor. Sie ist insonderheit nöthig, diese Facultas zur Bezeichnung abstrahirter Begriffe je weiter abgezogen, desto weniger empfunden werden sie, und die Zeichen werden diese Empfindungen erneuern — Worte unterstützen die schwankende Fähigkeit der Seele

und sie erhalten die Aufmerksamkeit auf sehr feine Dinge E. Möglichkeit der revocatio von etwaz in unserem Gedächtniß. — Worte kan man mit Schrift bezeichnen die mit den Tönen mit empfunden wird: schreiben ist also ein vermitteltes Zeichen sie bezeichnen Töne, (Worte) und durch Worte Sachen. Die Alten schrieben unmittelbar: und mahlten die Zeichen hin. Dies war sehr mühselig (sinliche Einheit) allein man ward inne daß wir Original Zeichen in unserer Sprache haben Das Vermögen Zeichen zu erfinden: ist insonderheit den Wizzigen eigen: wenn noch Scharfsinn dabey ist, so spielt man mit Zeichen: E. Araber, Orientalische Zeichensprache — Galimathias. Indessen findt doch die Seele aus der Zurückfindung des bezeichneten ein Vergnügen weil es ihre Fähigkeiten nutzt die Dinge der Welt sind sehr in nexu — und oft characteristica von andern 620. manchmal geb ich mehr auf das Zeichen als die Sache: mit symbola kann ich ohne Sachen, oder doch ohne sonderliche Aufmerksamkeit darauf. E. intuitus

/ Zahlen stellen wir symbolisch dar: E. 500 durch das Zeichen 5 und 00 — E. 800 Kutsehen im Parc — Schachbrett 621. Durch Illusion des Ingenii halt man etwaz vor ein Zeichen, waz es nicht ist: ist illusio characteristica E. Wörter verwechseln 622. nachdem man eine facultas phantasiae hat — auch etc. etc. E. nicht Sprache lernen man versteht eher, als man redt. eine Sprache: man erinnert sich eher der Sachen als Wörter weil jene Ideen stärker sind. eher lesend als hörend verstehen: weil hier mehr langsamer mehr sinlicher Eindruck. 623. Traum Deutung wegen der Neigung der Menschen aufs Künftige, wegen seiner Begierden, und wegen der Wichtigkeit, hält man auch Träume nicht für vergeblich und 1) dies Zutrauen ist sehr alt. Artemidor: dem Wahn nach: man erinnert sich ihrer nur nach geschehenen Sachen — es können Gedanken von künftigen Dingen in der Folge der Gedanken im Schlaf natürlich entstehen und also können sie Zeichen von Dingen seyn die im Schlaf insonderheit eindrucklich werden: E. Krankheit, weil sie nicht im Schlaf von andern gefodert werden 2) die Menschen schreiben oft das den äußern Umständen zu waz sie selbst thun. Wenn man verdrießlich aufgestanden ist — hat man Ärgeruß — es kan ihm auch die Disposition des leibes im Schlaf ärgerlich werden und daher entstehen die Träume, die uns zu Behutsamkeit anmahnen solten.

Wo aber die Ursachen zu fein zu entfernt für uns: das komt von der Vielzahl der herumschweifenden Gedanken, die von ungefahr eintreffen.

Weil wir die Einrichtung unserer Seele nicht kennen, nicht wissen, wie viel Einfluß die Organe haben, und die Fähigkeit unserer Seele nicht kennen im Schlafe: so können wir dies nicht gewiß sondern nur wahrscheinlich — sie könnte im Schlaf einen größeren Theil des Universi erkennen als sie durch die 5 groben Sinne wachend empfindet — vielleicht schlafend feinere Organe die sonst im wachen von den groben übertäubt werden daher nicht bewusst seyn — wir können also auch feinere entferntere Materien wachend erkennen — dies ist bloß Möglich Sectio 12. Jezt das obere Erkenntnisvermögen: dies nennt der Autor wohl, und scheint, da er keine Grundkraft vestsetzt, sie aus dem vorigen abzuleiten: — Es gibt einen 2fachen Sin: den äußern und innern: das Bewustseyn der Accidenzen — da man sich seinen Zustand vel repraesentatione vel appetitione vorstellt Sonst erkennt man Sachen, den Zustand aber sich vorstellen, in dem man erkennt: dies ist eine besondere Fähigkeit — Spiegel stellt sich nicht selbst vor: dies ist also ein Grund Vermögen / alle Handlungen der Empfindung, praevision und Einbildung können ganz ohne dasselbe seyn Empfindung: verschiedene Dinge rühren verschieden; machen verschiedene Vorstellungen und verschiedene Begierden: die ich nur durch den Unterschied der Rührungen unterscheide Ein Wesen unterscheidet, wenn es durch sein handeln den Unterscheid anzeigt

Dinge unterscheiden (ist sinlich) den Unterscheid der Dinge bloß durch den innern Sinn Vieh: nach unterschiedener Rührung: unterschiedene Vorstellungen: unterschieden handeln; nicht aber erkennen den Unterscheid — es hat nicht den innern Sin sich seinen statum repraesentationis vorzustellen. Die Handlungen des Verstandes, alle zusammen können aus den vorigen Fähigkeiten zusammen genommen mit diesem innern Sin erklärt werden. — einen deutlichen Begriff falsch erklären in dem die Merkmale klar sind, sondern wenn man etwaz als ein Merkmal sich klar vorstellt, und dies, wenn einer sich der ganzen Vorstellung bewust ist, und das als ein partial Begriff von der ganzen. — E. Tugend, waz denke ich dabei: ich mache also meine eigne Vorstellung zum Objekt der Vorstellung — und denn deutlich.

Durch dies sind Urtheile möglich und dadurch deutliche Begriffe und folglich des Verstandes

Durch dies sind Vernunftschlüsse möglich und dadurch vollständige Begriffe und folglich der Vernunft

Denn deutliche Begriffe sind bloß durch Urtheile möglich und das Vermögen deutlicher Begriffe ist der Verstand

Denn vollständige Begriffe sind bloß durch Vernunftschlüsse möglich und das Vermögen vollständiger Begriffe ist die Vernunft

Der innere Sin ist also das fundamentum

der deutlichen Begriffe und des Verstandes

5 der vollständigen Begriffe und der Vernunft:

Der Vernunftschluß ist ein fortgesetztes Urtheil, erst unmittelbar hier mittelbar, über Merkmale: — die Phantasmata sind bloß durch die untere Kräfte möglich E. Papagei — aus ihr, der Empfindung, und dem innern Sin kann ich alles übrige zusammen setzen 624. Dies Vermögen wäre nicht ein Grundvermögen, wenn es sich nicht auf die Grundkraft des innern Sines bezöge — 625. abstrahiren und attendiren auch ohne innern Sin? Ja, aber als denn unwillkürlich — attendiren: die Erkenntnis Kraft mehr oder weniger darauf richten, nach dem unterschiednen Eindruck der Objekte: so attendirt und 10 abstrahirt auch das Vieh: — Hund mehr auf seinen eignen Namen, noch mehr wenn ihn sein Herr nennt, aber ohne daß er auf seinen eignen Zustand attendirt auf seine eigne Thatigkeit. — Die willkürlichen sind bloß durch den innern Sin möglich und bloß durch die willkürliche attention sind deutliche Begriffe möglich — Diese Kraft ist 20 fast fremd und wunderbar: wie das möglich ist

/ Das bewustseyn ist eine Grundkraft aus dem darnach beurtheilende Vernunft folgt Es ist sonderbar? — Die Vorstellung können wir nicht weiter erklären. Doch noch verwickelter ist das bewustseyn. — Die Deutlichkeit ist die Klarheit des Merkmals, als Merkmals und 25 ist also die Klarheit des begriffs: durch ein Urtheil: ohne Urtheil eine Klarheit ist verworren: — die partial Vorstellungen muß ich beim Urtheile als Merkmale des ganzen ansehen: auf das bewustseyn gründet sich also die Deutlichkeit und Urtheil schließen ist mittelbar urtheilen: wenn ich ein merkmal von einer Sache klar einsehe, so 30 urteile ich, wenn ich mit diesem Merkmal einen partial begriff klar einsehe der ein Merkmal von diesem Merkmal ist, so ist dies ein Vernunftschluß ein mittelbares Urtheil; ein Begriff durch einen Vernunftschluß deutlich werdend ist vollständiger Begriff — und Vernunft gründet sich auf den Verstand, und also auch auf bewustseyn attention und 35 abstrahiren — praevisiones phantasiae sind auch ohne innern Sin möglich wenn ich die Erkenntnis mehr oder weniger auf eine Sache richte, E. Thier oft auch Mensch unwillkürlich. — Die Folgen des Deutlichmachens: ich gebe auf einen ganzen begriff Acht, und stelle mir den partial begriff klar vor, als ein Mittel, sich den ganzen vor-

zustellen. — reflection wenn ich mehr Merkmale aufsuche die ihn
 zum deutlichen machen nicht stets nothig: oft wirds aus einem
 begriff deutlich auch nicht allein hinlänglich ich muß den Begriff
 der Merkmale darnach compariren Ein Mensch kan gut attendiren — 5
 ein anderer auch reflectiren — wenn er aber nicht eine ausgebreitete
 Aufmerksamkeit hat die comparirt weil ein ganzer Begriff seyn soll, der
 deutlich wird, so wird er ein Grübler seyn nicht aber das Ganze einsehen
 — Zum Verstande wird ein großer Grad der attention erfordert 1) weil
 es deutlich werden soll 2) phantasie ich betrachte ein Merkmal nach
 dem andern und muß das vorige leicht reproduciren — alsdenn ver- 10
 eine ich sie als Mittel den begriff deutlich zu machen. — Menschen
 Mangel des innern Sins (und der ist größer als der Mangel des äußern)
 20 ist von Natur unterschieden — / wird durch Übung größer — bei
 manchen schr fein, auch der feinsten Züge sich bewust zu seyn
 E. Dauer und Zeit — je starker der habitus des innern Sinns ist, desto 15
 mehr abstrahiren sie vom äußern Sinn und die werden zerstreute —
 Die abstraction ist vor uns unvollkommen ein beneficium flebile 632.
 E. Klar sehen ein Spiel und verstehen ist verschieden E. Rozfische klar
 sehen aber nicht als Fische Manchem kan eine Sache unverständlich
 seyn — Geschmak und Empfindung ist uns inconceptible wir können 20
 nicht die Merkmale zergliedern Autor 632. alles mögliche concep-
 tibel — aber ein einfacher begriff, der nicht notas partiales hat: kan
 auch nicht deutlich sondern blos klar verstehen: selbst das höchste
 Wesen, das diese begriffe blos klar hat hat sie doch nicht verworren,
 denn nicht alles waz nicht deutlich ist ist verworren: das Zusammen- 25
 gesetzte wohl, aber das einfache nicht: das 1ste principium wird also
 indemonstrabel seyn E. Seyn: es gibt unzahlig viel: sezt es seyen 24.
 als denn ein jedes daraus und also gleichsam Definition aus Buch-
 staben Ein jeder begriff hat characteristica distinctiva und unsere
 Erkenntnis ist ein Gemisch von solchen einfachen: Der Philosoph ist 30
 schon weit gekommen: der sie herzahlt. 634 Deutlichkeit extensiv
 lebhaft (gibt schönen Verstand:) je mehr unmittelbar klare coordinirte
 Merkmale ich mir in einer Sache vorstelle davon ein jedes ein Grund
 der Deutlichkeit ist: aber intensiv wenn ich in einem Merkmale
 forsche, das Merkmal mittelbar aufsuche. Dadureh wird die Erkennt- 35
 nis rein, tief und der Verstand tiefsinnig — Frauenzimmer extensiven
 schönen Verstand: der Man intensiven — Frauenzimmer Verstand
 also nicht tief machen wollen, sondern schöner bey Männern ist die
 Schonheit Nebensache: die Tiefe die Hauptsache. Zuerst extensiv

(E. Schulen nicht Philosophie sondern viel Charakteristika) darnach intensiv

Diese ausgebreitete Deutlichkeit hat eine Ähnlichkeit mit der ästhetischen Lebhaftigkeit: Unterschied: diese wird auch klar erkannt.

5 635—37. ein schöner Verstand der die lebhaftige Deutlichkeit hat E. Frauenzimmer: Tiefsin erfordert die Aufmerksamkeit protensive fortzusetzen: bis ich ein Merkmal / finde, dieses 1. Merkmal wieder 21 etc. etc. Diese Fähigkeit ist nicht jedermans. Manche Sachen von allen Seiten, aber von Merkmal aufrecht zu erhalten die Einerleiheit

10 ist der Seele schwer wegen ihrer Neigung zur Veränderung. Sie erfordert eine willkührliche große attention. 638. distrahere wenn durch viele kleine Vorstellungen vereinbart eine Klarheit einer einzigen hindern: — Menschen zerstreuen sich selbst willkührlich wenn eine Idee oft in die Seele zurückkommt: so distrahiren Tobak, Kamin, Bach, Mühle:

15 wo die Mannichfaltigkeit dessen was vor mir ist, eine Reihe unwichtiger Gedanken bei mir erzeugt. Man ruht sich aus, nicht in dem man nichts denkt, sondern in dem man sehr viel denkt: wenn ich wirklich tief denke so denke ich wenig, ich abstrahire mit vieler Mühe, um einiges klar zu machen. Dieser conflictus der Thatigkeit der Seele,

20 die so wohl extensiv als intensiv viel denken will macht Mühe. Die meiste Thätigkeit erholt die Seele am meisten (daher das Schlafdenken wahrscheinlich) Das Distrahiren ist angenehm und nothwendig: so distrahirt große Gesellschaft (wenn ich unter tausenden bin, bin ich recht allein. Addison) da ist man noch freier, alleiner, als in der Ein-

25 samkeit. — Zerstreut: nent man den, der fast extra se raptus ist, den wegen einer innerlichen Vorstellung das äußere nicht attendirt. Das Ähnliche mit dem (wahrhaften) Zerstreuten hat ihn so genent das eigentlich heißen sollte: er ist nicht bei sich selbst. — Im besonderen Verstande muß man sie verhüten: am 1sten, weil uns alsdenn die pro-

30 tensive Aufmerksamkeit mit der Zeit unmöglich wird am 2ten weil es zu ungelegner Zeit ist — ex animi collectione geh ich Stufenweise zu abstractionen nicht auf einmal, sonst ists gemeiniglich vergeblich. Die Neben Ideen geben den meisten Stoff — Die Collection befördert die abstraction. 639. Gebrauch des Verstandes ist eine Fertigkeit

35 nicht bloß fähigkeit. naturaliter minor: der noch nicht die fertigkeit hat (wird von civiliter minor unterschieden: mancher civiliter minor kan naturaliter major seyn und vice versa) Einfältig notabiliter minor, obgleich aller Anlaß zur Cultur gewesen ist. — Unwissend ist nicht gleich einfältig: sondern der keine fähigkeit hat. — Manche Un-

22 wissende haben viele Fähigkeiten — man kann einfältig werden wenn
 man seinen Verstand lange nicht gebraucht hat, — sich zu Vor-
 urteilen gewohnt / Sonst ist Einfalt in nobler Bedeutung das natür-
 liche, schöne, was nicht nachgeahmt ist, im Umgange, Gedichten, Bau,
 etc. eine gewisse Leichtigkeit, die die Natur ist, nicht künstlich und 5
 die ruht weit mehr: E. Chrysostomus Demosthenes und großen
 Geistern bloß eigen: naive ist eigentlich diese edle natürliche Ein-
 falt.

delirus verrückt, zeigt nicht den Mangel des Verstandes an, son- 10
 dern die falsche Größe der Phantasie: da phantasmata so groß sind
 als sinnliche Empfindung

mente captus (kann gute Sinnen haben) daher ist v *<bricht ab>*

Er kann 1) aus falschen Grundsätzen richtig schließen: je mehr
 er richtig schließt desto größerer Narr 2) wenn er aus wahren Grund- 15
 sätzen falsch schließt, so ist dies eben kein habitueller Narr, sondern
 von ungefähr oft: Bedlam (nach Versailles gebannt) lässt man ihm
 den Willen, widerspricht ihm nicht; lässt man ihm den Wahn, so
 kühlt sich seine Einbildungskraft ab: Sectio XIII ist kein Grund-
 vermögen, weil er bloß mittelbar urtheilt, und also aus der Urteils- 20
 kraft, dem Verstande erklärt werden kann Vernunftschluß ist ein
 mittelbares Urteil: E. Körper ist theilbar, weil er zusammengesetzt
 ist etc. und der daraus entspringende Begriff ist vollständig: wenn
 wir selbst die Merkmale darin erkennen: dieser vollständige Begriff
 ist ein fortgesetzter deutlicher Begriff und die Vernunft ist also ein 25
 fortgesetzter Verstand. Autor Definition den nexus (odervielmehr
 relatio respectus) zwischen subject und praedicat: sehe ich in einem
 Urtheile ein. ein jeder respectus ist entweder die Verknüpfung wenn
 das praedicat ein Merkmal vom praedicati respectus ist oder das
 Entgegengesetzte. Im Urteil erkenne ich den nexus nicht deutlich 30
 (nicht durch ein klares Merkmal), obwohl das praedicat klar: den
 nexus kann ich bloß durch Vernunfturtheile deutlich einsehen: und
 hoher ist unsere Kraft nicht als: Empfindung Begriff, Urteil: Schlüsse;
 das folgende ist bloß eine Kette von Schlüssen Die Definition des
 Autors ist ein wahrer Satz von der Vernunft, aber nicht bestimmt genug
 im Wort nexus. 35

ratio est facultas mediate judicandi

Analogon rationis (bei vielen qualitas occulta) alle Untere
 Erkenntnis Kräfte so fern sie auch den respectus der Begriffe einsehen

facultas cognoscendi inferior quatenus respectum idearum (sed confuse) perspicit est analogon rationis also formaliter unterschieden von ratio

/ Nach dem Gesetz der reproduction bringt etwaz den begriff vom 23
 5 vorigen hervor, es wird dies ein Merkmal; aber das Thier ist sich dessen nicht bewusst (Ein Mensch konte eben daßelbe anstellen, mit bewustseyn) So wird die phantasie nachgeahmt so wohl die phantasie als Gedachtnis

Das Vermögen ohne bewustseyn zu urteilen ist analogon intellectus 641 Memoria intellectualis Memoria sensitiva ist blos comparativ: etwaz intellectuelles muß stets beym Gedächtnis seyn ein bewustseyn — aber es ist entweder größer oder kleiner Memoria intellectualis est personalis: weil sonst ohne dasselbe Erinnerung des vorigen Zustandes wir gleichsam unser Selbst verlieren; wir bleiben kaum als 15 dieselben Personen: die Einerleiheit schwindet hier, ohne bewustseyn In unserer künftigen Welt werden wir blos durch reproducirte Ideen urteilen. und hätten wir bey dieser reproduction nicht das bewustseyn daß wir sie gehabt haben so waren wir gleichsam neue Wesen. Das meiste intellectuale ist auch rationale etc. 643. unvernünftig: 20 eigentlich waz wider die Vernunft ist, ist: hier: waz zwar durch den Verstand aber doch nicht durch Urteil Vernunft: also unerweisliche Urteile, E. cuilibet subjecto etc. in se E. einfache Urteile, vor uns: wo wir nicht blos nicht weiter zergliedern können: so wie die simplices apprehensiones die auch nicht einmal Urteile werden 25 können, unzergliederliche Begriffe sind

644. wo der respectus der begriffe durch notas intermedias erkannt werden kan, das ist nicht ausserhalb der sphaere aller Vernunft: manche außerhalb der Sphäre der Menschlichen Vernunft. E. Geheimnisse sind Urteile nicht Schluß

30 645 Je mehr Handlungen der Vernunft d. i. Vernunftschlüsse man haben kann entweder extensiv eine ausgebreitete Vernunft durch die Menge coordinirter Schluß oder intensive eine tiefe Vernunft durch die Menge subordinirter Schluß wenn diese Reihe der subordinirten Schlüsse auch deutlich ist; so ist gründlich — Zwischen extensiven 35 und intensiven kan ich eigentlich nicht von beßern schließen: weil sie nicht völlig homogenea sind. 646. Die Vernunft wird verderbt, 1) wenn man die Handlungen des / analogon rationis vor ratio- 24 nales halt: (wir kennen oft etwaz durch mittelbare Merkmale, ohne uns deutlich bewusst zu seyn) gewisse Urteile vor Schluß und deß-

wegen etwaz vor wahr hält so irrt man E. in Sprüchwörtern 2) Je mehr falsche Verstandes Urtheile für majores angenommen werden desto mehr falsche Schlüsse: und Verstand verderbt E. falsche Religion also um sie zu verbeßern, so hüte dich vor beiden: je allgemeiner die lezten falsehen Sätze sind, desto mehr verderben sie E. die Infallibilität des Pabsts. Man examinire ob man viele erweisliche Urtheile für uncrweislich angenommen hat 2) ob man gern allgemein schließen will — §. 648. Die absolute Größe jeder Kraft und die proportion einer zur andern, machen den speeifischen Unterschied aus. (Kopf): munterer dessen Erkenntnis Kräfte größer sind: — Das Gesicht scheint sehr einfach bei den Menschen zu seyn und doch die proportion der Muskeln macht individuen — und so auch die Seelen Kräfte: Größe des Verstandes ist stets proportional mit Vernunft; aber Gedächtnis ist besonders, — bei den Kindern groß weil sie Worte mit Neuigkeit lernen die durch Saeen auch nicht verdrengt. weil sie wenig Verstand haben. also Gedächtnis und Verstand antipoden aber wer sehr schlecht Gedächtnis hat der wird auch in den ubrigen Kräften schlecht seyn etc. Im Wiz muß es prompt seyn, bei der praevisio etc. etc. muß es lang seyn etc. etc. Es ist also eine Grundlage aller Fähigkeiten weil wir ohne sie stets neu waren 649. wer zu den Objekten sinlicher Empfindungen mehr Neigung, Aufmerksamkeit, ja selbst feine Sinne haben, sind Empiriker E. Experimentalphysik (nicht aber Spekulateurs) Reisende: man kan dies verderben, wenn man blos zu Spekuliren gewöhnt E. Scholastiker: daher in den neuern Zeiten mehr Erfahrungen. — Maximen ohne Erfahrungen trauen; hingegen die empirischen ingenii sind oft wieder nicht von großer tiefer Einsicht Die Experimentalphysiker sind aber stets gute Theoretiker: waz Kepler erfunden wuste Newton zu brauehen

Historia sezt ingenium empiricum voraus, daher Aufmerksamkeit auf alle Umstände (E. Xerxes Armeen eine zum hoehsten heut zu tage, bei uns etc.) Er muß viele Erfahrungen gehabt haben und jedes mit denen vergleichen, durch Vernunft. Gedächtniß behält sie (aber ohne Vernunft blos bloße Fabeln.)

poetica (Dichten ist nicht blos Verse maehen sondern auch Philosophische hypothesen, Mahlerey:) es sezt ingenium empiricum historicum voraus: man sezt blos schon gehabte Ideen auf neue Art zusammen Daher auch eine leichte phantasie — Wiz, sinlichkeit

divinatio empirisches Gedächtnis und ingenium

critic ist die nuzbarste, die am nächsten praktisch: (aller Wiz, ohne die Empfindung des Guten ist nichts) muß fein, richtig, mit dem analogon rationis verbunden So fern die Kritik ein feiners Urtheil so fern alle feine Fähigkeiten: E. feine Phantasie.

5 philosophia erfordert insonderheit Verstand und Vernunft; bei ihnen ingenium empiricum — ingenium rationale, acumen und dies scheint der höchste grad zu seyn.

/ froher ist es von den lebhaftesten Affekten: wegen des Kontra- 25
stes E. junger Prediger — Ruhe ist deßwegen bloß schmachhaft
10 E. Landleben, es gehe arbeit vorher, bloß der Prospekt auf Freiheit
belustigt 683. Die Vorsehung gab fürs Uebel die Hoffnung und
Schlaf Hoffnung sieht stets aufs Künftige: da dies nun sehr inter-
essant ist, so ist die Hoffnung eine von den größten Freuden in der
Welt Etwas vergangnes ist uns bloß angenehm um der künftigen
15 folgen willen — Unser handeln ist stets hoffnungsvoll — Je mehr
man sich einer Kraft etwas zu leisten bewusst ist je mehr wird die
Hoffnung Zuversicht etc. je mehr fehlgeschlagen etc. — Muth die
Cupiditas difficultarum ist nach dem Grade der Zuversicht etc. —
Kuhnheit je größere Zuversicht etc. etc. 684. Ehre ist ein Grund-
20 gefühl und das fundamentum eines Grundtriebes, denn es ist a)
nicht das Eigennuzige Gefühl: Daher die nicht ehrbegierig sind, die
eigennützig denken b) nicht unser eignes Urtheil von uns zu veri-
ficiren: denn wir nehmen es auch, wenn man auch weiß, daß man
sich irrt. Ja man nimt die Ehre am liebsten an, die man nicht ver-
25 dient. Die Vorsicht hat zu mancherlei Handlungen verschiedne
Gefühle, und verschiedne Beweggründe: der Mensch aber handelt
nach diesen Beweggründen nicht = ob wir woran mittelbar oder
unmittelbar lust haben, ist zu unterscheiden Malevolentia etc.
obs uns möglich sey ein wirklich angenehm Gefühl an einem wirklich
30 bösen zu haben Responsio das böse an sich wirkt Unlust, wenn es
aber ein Mittel zum Guten ist: so ist es erfreulich: es ist also nur eine
Freude über ein Gut: mittelbar — jedes Unglück des Nächsten rührt
uns: mit Unlust: aber gewisse Nebengriffe können es voll lust etc.
ja man kan sich gar von keinem (nicht vom Teufel) einen Begriff
35 machen, daß ihm das Unglück unmittelbar Lust hat — oft Neuig-
keit ist bloß der Grund der lust E. Grausamkeit der Kinder

Liebe über Vollkommenheit — Man liebt auch lebloses (Engländer den Pudding, Rinderbraten, Faro) als denn ists kein Affekt, (es

fehlt ihm der Charakter des Affekt) = Liebe als Affekt, geht bloß auf belebte Wesen — (improprie bei Thieren, weil man sich tacite ihr bewußtseyn voraussetzt, und dies ist also eine durch einen Mißverstand des analogen gehabte Liebe) und also auf vernünftige Wesen: Man muß uneigennützig lieben nichts als die Vollkommenheit wenn es ein reiner Affekt seyn soll: sonst wenn wir *<bricht ab>*

26 / amor complacentiae (Wohlgefallens) E. über Gottes unmoralische Qualität

amor benevolentiae (Wohlwollens) einem Guts wünschen

Der wahre Affekt der Liebe: ist eigentlich über moralische Eigenschaften: moralische Schönheiten (Der Affekt von Freude über moralisch erhabene Vollkommenheit heißt Ehrfurcht, ohne Affekt, ist Hochachtung: diese letzte Rührung ist vielleicht mächtiger als Liebe) das unmoralisch Schöne (E. Witz etc.) macht Wohlgefallen nicht Liebe amore benevolentiae sollen wir alle Menschen lieben E. auch der Richter den Mißthäter amor complacentiae muß aber nicht vor jeden zum Affekt werden.

Dankbarkeit ist ganz uneigennützig Liebe, bloß wegen der Vollkommenheit: man schätzt nicht den Nutzen, sondern das Gemüth des andern, der es gab.

Mitleiden ist eine Mischung des angenehmen und unangenehmen — ja es kann auch bloß bei solchen seyn die unangenehmes haben: folglich bei Gott nicht: wir schreiben ihm zu: weil er unter den schönen Affekten vor uns der edelste ist: ob er gleich wirklich oft ohne Regeln ist, als ein Instinkt ohne Grundsätze

Gunst, Gewogenheit sind einerlei: bloß Komplimente §. 685.

Über etwas vergangnes betrub ich mich gar nicht, sondern stets ob futuram consequentiam Über das Gegenwärtige nicht: denn es ist ein *<bricht ab>*

Reue ist die größtmögliche Betrübniß: denn sie ist über Unvollkommenheit in ihm — in seinem Zustand: und wenn es über moralische Eigenschaften, als die höchsten Stufen der Menschheit ist: so ist auch die größte: der eigne Tadel ist der argste; andere können Thoren seyn wenn die Reue über das vergangne alle Aufmerksamkeit aufs Künftige verhindert ist sie absurd. Dadurch kan man bloß sie fast ungeschehen machen, wenn 686. Schrecken (wegen der Neuigkeit) sehr große Stärke, mehr als der langste Harm Deside-

rium etc. eigentlich der Zurückwunsch deßen, waz man gehabt hat: hier Sehnsucht und die ist oft ein starker Affekt. Eckel entweder Überdruß (Mißvergnügen, wegen des Verlust der Neuigkeit: je mehr Neigung zur Neuigkeit) dies ist nicht Affekt: als ein Affekt ist er die unangenehme Empfindung des häßlichen, und ist ein ganz besonderes Gefühl

687. Scham E. des Philosophen der in einer Disputation vor Scham starb Schamhaftigkeit: wegen der Geschlechterneigung: E. nicht nackt zu gehen, dieß beruht / nicht bloß auf Ehre, sondern einem 27 Instinkt entgegengesetzt: der thierischen Geschlechterneigung (Cyniker wollte die Grundsätze niederreißen) 1) den wilden Affekt zu zähmen 2) Verfeinigen: Je mehr Scham: je mehr Ehrbegierde den Affekt zu zähmen (Georgii animae et vitae) Mitleiden als Liebe ist angenehm; als Traur ist unangenehm. Mitleiden als Affekt pflegt sehr schwach zu seyn: blind: Richter muß ohne Mitleiden, ganz kalt seyn: 15 bloß allgemein wohlwollen. Es sollten (Stubenprojekt) 2 Gerichte seyn: eines strenge: Politische Richter das 2te moralisch: Menschliche Richter — Stoiker in seiner Tugend kann kein Mitleiden in Anschlag: Haß wegen Moralischer Vollkommenheit bloß: bloß um Persönliche Qualität E. Der Soldat haßt nicht den Feind sondern 20 sein Geschütz: Neid nicht über jedes Gut: Manche solche Neigung ist physikalisch (nicht moralischer Affekt) E. jemanden glücklich zu sehen, der mir gleich ist da ich traurig bin: dieß ist nicht moralisch: weil es bloß aus der Opposition klar wird begehre ich aber des andern Unglück um mein Glück zu erhöhen: ist Eigennutz und Lieblosigkeit 25 nicht Neid. Neid der das Unglück des andern wil bloß um sein Unglück in kleines oder Glück in großes Licht zu setzen: denn ist er unmoralisch und sehr haßlich wegen des kleinen Beweggrundes (sein Glück mehr zu fühlen) der das allgemeine Wohlwollen überwindt. Zorn: je ehrgeiziger einer ist, desto mehr etc. je mehr es unerwartet 30 ist etc. weil Beleidigung eben eine Handlung wider die Ehrbegierde ist. alle Orientalen: Chinesen etc. sind sehr eigennützig sehr kalt, sehr gelaßen. Japaner, Tartaren auffahrend — Zorn kan ausarten in Haß, wenn er abgekühlt, und doch die Ursache desselben bleibt. Diese Leute sind sehr zu fürchten: — die beim Zorn blaß werden sind 35 auf der Stelle zu fürchten weil die Blässe anzeigt, daß sie die Folgen der erwiderten Beleidigung übersehen, und also eine Entschlossenheit zur Rache anzeigt. Man bringe ihn zum Sprechen etc. nicht bloß wegen der Aufmerksamkeit auf das Symbol wird der Zorn klein, sondern auch wird jemand roth <bricht ab>

28 / 688. fürs Wunderbare scheint der Mensch eine Neigung zu haben: die Annehmlichkeit kommt von der Neuigkeit her, oder wenn es nur wahr ist, unseren Gedanken ein großes Feld aufschließt: E. Haselquist in Egypten Schlangenbeschwörer. Neubegierde ist Instinkt, weil die Neuigkeit kein Grund ist etc. sie kann absurd werden, wenn 5 alle andere Beweggründe postponirt werden. E. Epiktets lampe: Melancholius oft nur, wenn seine Empfindung ausartend wird, seyn schreckvoll sie werden hier wirklich Unsinn reden sind sehr gefährlich weil ihre Beleidigungen spät gerochen werden, kan mehr Anstalten machen einem Rasenden gleich 10

Sectio 18. Der Name ist ungewiß: untere heißt a) oft, begierde der man sich gar nicht bewusst ist E. bei Thieren b) da man sich der Beweg Ursache nicht bewusst ist: also obere da man sich entweder 1) der Begierde selbst bewusst ist 2) der Bewegursachen d. i. nicht wenn das Objekt selbst gut ist, sondern wenn etwaz bei der Zerglie- 15 derung eines Objekts gefunden wird, waz uns etc. dies ist ein Merkmal daß die Sache gut ist, und dies ist eine Beweg Ursache — sonst begehrt ich auch unmittelbar (ohne Beweg Ursache) E. ich begehre Kälte: wir begehren vieles unmittelbar E. den Hunger zu stillen: (nicht bloß die Kälte Befriedigung die Ersezzung der Kräfte) und 20 ist diese Begierde eine vernünftige: in so fern wir uns ihrer selbst bewusst sind: und nach dem Sprach Gebrauch heißt das voluntatem noluntatem wollen, da man etwaz begehrt und sich der begierde bewusst (nicht stets daß man sich auch der bewegursache bewusst sey) Beweg Ursachen sind notae der Vorstellungen zu begehren: 25 motivae Beweg Gründe in so fern man sich ihrer bewusst ist: der Geizige hat eine dunkle Vorstellung vom Nutzen des Geldes Der Autor halt volitio et nolitio bloß auch vor das Bewustseyn der Beweg Gründe

692. Mensch hat stets impurae stets sensitive unter den Beweg- 30 gründen: alles endigt sich in Gefühlen. — Mitleiden hat sehr viel sensitive 693 Diese Sensitive setzt nicht 2. wesentlich verschiedene facultates voraus: sondern eine Verwirrung in den Vorstellungen. nicht 2. begehrens Vermögen, sondern Ursachen Beweg Ursachen sind verschieden. Eine jede beweg Ursache ist richtig (als Gefühl) die Urteile 35 irren da man die Sache nicht mit allen Folgen betrachtet, weil das eine blind ist: Verstand apparentes Gute: Sinliches Urteil: appetitio. E. das apparente Gut ist an sich wahrhaftig gut, aber mit 29 allen Folgen, die aber bloß der Verstand / betrachten kann, ist sie

nicht gut. Jede Objekte der facultas appetitiva sind gut: Zieht durch alle Organische Vergnügen, rechnet gut: 693 Die Menschen haben die gröste Disharmonie: weil 1) der Verstand nicht gnug excolirt oder 2) das Gefühl ist gar zu stark geworden — aber durch die

5 Verstärkung des Verstandes und Zähmung des Gefühls konnte die schönste harmonie entstehen E. Maßigkeit Keuschheit etc. etc. konnte als denn angewöhnt werden, aber da als denn die Triebe so regelmäßig geordnet den Verstand müßig ließen so würde keine Tugend statt finden, die durch Grundsätze in der *lucta* sich zeigt.

10 Dem Verstande das Ubergewicht zu geben ist sehr schwer weil 1) der Verstand durch abstracte Theilbegriffe schwach, und die Triebe stärker sind. Man muß also auf den Verstand große attention brauchen: Kazze im La Motte Glücklich der von Natur eine harmonie hat alsdenn sind die folgenden mehr nothwendig 694. Zu jeder

15 handlung in der Natur gehört Zeit: E. zur Schwere: nur oft ist sie unmerklich klein: es gehort auch eine Zeit dazu, daß Vorstellung zur Begierde wird noch mehr zur appetitio plena und so gibt auch blos die Zeit oft das Ubergewicht der Begierde: nicht blos das Mehr der rerum impulsivarum 695. wenn sie ein Grund eines vollständigen

20 oder unvollständigen Wollens sind: die lezten sind Gründe der Entschließung jenc der That *volitio antecedens* = nach Gründen eines unvollständigen Wollens, einer Entschließung sie geht auch ordentlich voraus: und daher heißt sie eine vorhergehende Willensneigung: ein jeder unzureichender Beweggrund ist ein wahrhafter Beweggrund

25 eines partial Begriffs im Objekt: denn wenn jeder partialbegriff nicht ein solcher ware, so wäre das ganze auch keine Bewegursache — Dieser unvollständige Wille ist auch bei Gott aber keine Unvollkommenheit, sondern ein Theilbegriff von seinem ganzen Willen: in so fern wir uns den ganzen Gott vorstellen: der hat wirkliche Beweg-

30 gründe, wirkliche Entschließung aber nicht Ausführung bey Menschen, aber nicht bei Gott ist oft das *praesagium fallax*, und bei ihm ist *voluntas consequens* und Ausführung also stets zusammen — seine *voluntas consequens* trägt nie: aber bei Menschen, daher wird auch *voluntas consequens* nicht so bestraft, als That selbst

35 696 E. eine Erbschaft annehmen 697 tentat E. Stoiker ihre Kräfte in der Tugend: In den lezten Klößen der Schule sollte man probate connumeratio die endlich sagt, *quod melius* 698. schlaffe Seele: die schwaches Gefühl haben an Lust und Unlust. Triebfedern allein machen nicht activ: sondern auch das bewustseyn der / Kraft: 30

das weibliche Geschlecht hat eben so viel Triebfedern (daher achten sie das edle an Männern hoch) aber sie sind sich ihrer Schwäche bewusst. nicht alle Menschen sind entschiedene Democriteer und Heracliteer allein es ist doch ein Unterschied unter Menschen: Einigen ist die Natur schwarz, andern lachend — Die wahre Gesundheit ist fröhlich: stete betrübnis ist eine Art Wahnwitz: der semper hilaris ist activ: denn Hoffnung vertreibt die Traurigkeit folglich niedergeschlagne wenig Zutrauen auf die Kraft

freundlich seyn last sich nicht leicht lernen: Sarasa Buch ist nur vor schon freudige Menschen: je feiner indessen das Gefühl, desto mehr Ubel: indessen oft auch lebhaftre Freude. 698. nachdem ein Gemüth eine geringe protension der Aufmerksamkeit hat desto biegsamer. Leichtsin ist der Mangel der protensiven Aufmerksamkeit. Firmus entweder eine stärkere intensive und protensive Aufmerksamkeit auf die beweggründe: so wie jenes nicht immer gut; so auch dieses; die biegsamkeit muß man nicht den Kindern angewöhnen, ohne Beweggründe: alsdenn wird es erbittert, hart etc. Kinder sind im rechten Verstande schwerer zu biegen (nicht durch Prügel) weil die Aufmerksamkeit auf das gegenwärtige sehr groß ist: und da es von Künftigem keinen Geschmack hat: so sieht es auch nicht die Beweggründe, die nicht sinlich: — zukünftig sind: blos durch große liebe, die man sich zu erwerben suche ein biegsames Gemüth ist also eine Fähigkeit, Beweg Gründe bei sich gelten zu lassen: je feiner diese sind, desto biegsamer: — bei Kindern ist sie sehr gut, bei Männern ist sie die lächerlichste Schwachheit denn sie zeigt eine Schwäche der Grundsätze an: und in dem Verstande ist Eigensinn recht gut; nach seinen Grundsätzen handelt man am meisten: und sichersten (wenn sie irren so ist er halsstarrig) 699. Die Bedachtsamkeit gründet sich auf die Eigenschaft alle Folgen einzusehen: und der Grund ihrer ist oft ein Phlegma: den Mangel an Genie, Talenten ersetzt man durch Grübeln: Reiche, Kraftvolle sind nicht bedachtsam. indessen wenn sie mit großen Talenten verbunden, wenn sie aus den Beweggründen selbst hergekommen ist, so ist sie eine große Vortrefflichkeit Indessen so wie ein kühner General immer nützlicher ist als ein bedachtsamer (weil wenn bei der Bedachtsamkeit gar keine Dreustigkeit ist, da sie aus dem Mangel des Zutrauens herkommt, so wird er sehr unaetiv seyn: weil sich die beweggründe häufen, und daher Kromvell) so auch das Zutrauen auf sich kann wirklich die Kräfte vermehren (Regiment von Navarra) nicht alle Falle erlauben

bedachtsamkeit: undeterminirt / (dem stets ein 3ter nothig ist) **31**
 Komt entweder von vielen Fehlritten her, oder von dem Vorurteil
 der Klugheit einer Methode: promptus komt nicht stets auf die
 fahigkeit des Verstandes an (er hätte wohl dazu das groste Recht)
 5 die theoretische und practische Fahigkeiten E. Gefühl sind meisten-
 theils nicht aber stets parallel. Maximen sind wie Grundsätze: sie
 sind allgemein, und da sich viel darunter subsumiren läßt, so sind
 falsche, die schädlichsten: daher ein Bösewicht aus maximen der
 gröste und incorrigibel ist; denn 1) haben sie den Schein der Ver-
 nunft 2) sind sie oft applicabel: — Der wahre Moralische Werth
 10 oder Unwerth beruht auf Maximen: so wie die meisten ohne Maximen
 gutartig sind: so gibts auch böse aus Maximen sehr selten: es gehört
 sehr viel feine Sophisterei dazu, jemand wider sein Gefühl falsche
 Grundsätze einbilden: E. Jesuiten — Die Sprüchwörter werden oft
 15 falsche Maximen Veränderlich und unveränderlich: ist beides
 ein Fehler, wenn man sie weil sie Maximen sind nicht verandert oder
 vice versa veränderlich zeugt entweder von der wenigen Auf-
 merksamkeit da man die Maxime nahm: oder weil man nicht den
 gehörigen habitus drin hat oder nicht leicht der maximen fähig ist.
 20 Die lezte Ursache ist die gemeinste wenige (gute und böse) handeln
 nach Maximen, insonderheit junge leute ohne habitus nicht: Hart-
 näckigkeit ist den Dummen (die am wenigsten nach Maximen
 verfahren) sehr eigen: wegen des groben Gefühls fühlen sie feine
 Beweg gründe nicht: Engelländer sollen am meisten nach Maxi-
 25 men handeln: und ihre Wahl ist der gröste Beweggrund. — bei der
 Veränderlichkeit gesteht man tecte seinen Irrthum; im Leben ist
 keine Einheit: Er hat keinen festen Fuß im Umgange etc. Daher
 der Eigensin des Engelländers wegen der formalen Einheit seiner
 handlungen immer beßer ist als die Flatterhaftigkeit des Franzosen.
 30 strenuus (**wacker:** der würdigste Name) da man seine lebhaften
 Kräfte lebhaft anwendet: die beiden extrema dabei sind entweder
 heftigkeit oder läßigkeit: und beide sind sich darin ähnlich daß sie
 wenig ausrichten Jener schwinden die Kräfte; dieser wendet sie
 nicht an. — Eine große vehemenz (im Studiren in geistlichen Hand-
 35 lungen) ist gar nicht dauerhaft: eine ge/wiße Maßigkeit unterhält die **32**
 Kräfte: languidus von dem Mangel des Zutrauens auf Kräfte; und
 der Grund ist die allen Menschen natürliche Faulheit der Zweck aller
 Wünsche: weil bei jeder Handlung lebensgeister verschwendet wer-
 den, so ist die Ruhe dem leibe süß: oft ist sie übel verstanden: sie

ist negativ, ungenießbar, als nach der Arbeit, da die Erholung das süße macht: sonst wird sie Ueberdruß Die wahreste Glückseligkeit ist Arbeit, die noch die langeweile, die Geißel der faulen vertreibt. Sectio XIX. actio spontanea est ex interno principio Alle accidentia inhaeriren per principium internum denn alle inhaerentia müssen einen Grund in der Sache selbst: und ist also bei jeder inhaerirenden partim spontaneitas — partim necessitatio externa

705 automaton spirituale (Leibniz) seine Widersacher haben dies wider ihn ergriffen

Sectio XX Ein Mensch lebt nicht ohne A — mere naturalis E. Athmen: — physische indifferenz wo beide gleich leicht sind. 712. Das Belieben ist der Zustand des Begehrungs Vermögens, da es sich einer Erkenntnis gemäß zu einer Handlung determinirt die frei ist, ratione executionis. In jedem lubitus ist eine Vorstellung Grund des Gefühls — Grund der begehrenden bestimmung zur Handlung die frei ist — die Handlung wird blos necessitirt durch mein Begehren, durch mein inneres principium 713. in so fern der lubitus grosser ist so heißt es im gemeinen Leben lubenter: invitus ago, wenn ich minori lubitu wahle, da durch weit wichtigere Gründe mein großer appetitus des Gegentheils überwogen wird 714. die coactio externa ist blos eine Häufung der Beweggründe etwaz zu thun: Daher gibts auch stumme auf der Tortur 716. E. der seine Schwester heyrathet 717 der Grad der Kräfte wird durch die Wirkung und das hindernis gemessen so auch das arbitrium: nach den zu überwiegenden Hindernissen. Thier, am wenigsten willkührlich (doch auch eigensinige Thiere E. Schoosaffchen, Nachtigall) — Kinder kleines arbitrium: durch Kleinigkeiten ein superpondum — Menschen von Grundsätzen.

718 Das begehruungsvermogen ist durchgehends einerlei der formale Unterschied liegt blos in den causis impulsivis: nachdem es von sensitiven oder vernunftigen Vorstellungen veranlaßt wird. Wir handeln eher, öfter sensitiv aber fast der gröste Theil auch unter dem arbitrio intellectus sie widerstreiten sich nie, und streben nach einem Zweck. Das / gröste waz wir thun können, ist nicht die Wegwerfung des sensualen (Stoiker) sondern die Vereinigung zur harmonie: und die Conformität.

723. Das moralische ist entweder als Grund oder Folge mit der Freiheit in nexu. moraliter möglich a) durch objective Gründe (objective) in so fern etwaz durch die Gründe, die in den Objecten anzutreffen sind möglich ist: in so fern man sich die Beweggründe

nach beschaffenheit der Sache vorstellen kann: E. beim Geizigen
 b) durch subjective Gründe, in sofern, wie die Gründe von uns
 erkannt werden. Die Philosophen haben dies stets verwechselt, sie
 haben stets objective gefragt: ists moraliter möglich nicht subject-
 5 tive — wäre der Mensch wie ein Tiger oder Löwe blutgierig, so würde
 das Schöne ihm moraliter unmöglich. subjective kann etwaz mora-
 liter möglich seyn (durch falsche Reize) waz objectiv unmöglich ist
 et vice versa. Die Philosophia practica die dies moraliter possi-
 bile abhandelt, konnte in subjective und objective abgetheilt werden.
 10 in allen Büchern ist sie objectiv: die subjective ist schwerer (ohne
 diese hat jene wenig nuzen) aber wenig excolirt: wie die Menschen
 die Sachen erkennen wie sie wählen etc. Sie wäre die Naturlehre
 des Wollens, erklärte Phaenomena die geschehen, oder geschehen
 sollen. E. wie der Geiz möglich sey: und dies lernt man von großen
 15 Beobachtern E. Zuschauer, Shaftsbury Allein sie ist neu (bei jenen
 ists zerstreut) diese würde eine große Zergliederung des Gefühls
 voraussetzen Hutcheson Hume 3 B. 2) daraus würden die Begier-
 den hergeleitet wie sie sind 3) das moralisch mögliche subjective:
 Gründe die das moralisch mögliche subjectiv machen wollen müssen
 20 das Gegentheil überwinden 4) das moraliter mögliche wie es seyn
 sollte. objectiv möglich ist erlaubt: subjectiv kan erlaubt auch nicht
 seyn. subjectiv ist erlaubt, waz mein wohlfinden verursacht oder
 wozu ich Beweggründe habe, aber es ist nicht erlaubt, andern
 aus Gründen, die uns belieben / machen, auch andern zu ent- 34
 25 ziehen.

Moralisch nothwendig, deßen Gegentheil unmöglich ist

Necessitas moralis objectiva est obligatio: subjectiva aber nicht
 E. aller Zwang ist moralis necessitas aber subjectiv — aber nicht
 obligatio Doch muß es in consensum gebracht werden, E. zur Trun-
 30 kenheit Dieberei 1) daß wir Menschen desto beßer leiten können,
 weil wir wissen, waz sie am besten bewegen würde. E. Kind durch
 Rosinen. temperamentum waz ihnen subjective mehr möglich oder
 unmöglich ist, waz nach ihrer Art des Gefühls die gröste causa impul-
 siva wäre 724. gehört in die Praktische Philosophie — moralisch
 35 nothwendige sind frei, weil sie blos nach den Gesezen des Beliebens
 nothwendig sind (nicht physische Nothwendigkeit) sondern weil das
 Gegentheil nicht beliebt werden kann. Tortur ist blos moralischer
 Zwang, die Beweggründe werden blos verdoppelt etc. noch bleibt die
 Abstraction willkührlich. — Dies ist objectiver moralischer Zwang. —

subjectiver moraliseher Zwang noeh mehr frey: E. ein guter Mann,
 voll Gefühl gegen das Elend. — das allgemeine moralisehe Gesetz —
 Vorstellungen des guten etc. *causae impulsivae* sind blos der Grund
 des Begehrens. *lex vniversalis* Thue das waz gut ist subjectiv waz
 du vor gut erkannt objectiv waz an sieh gut ist. subjectiv *vniversalis* 5
 wornaeh die Menschen wirklich handeln (so wie die Bewegungs-
 Gesezze) *sensu objectivo* waz vor sieh gut ist (nicht naeh jeder sin-
 liehen Begierde) dies ist der Grund aller Verbindlichkeit So wie es
 aber *principia omnis cognitionis humanae* 2 *formalia* gibt: so sind
 dies die 2 *principia omnis praxeos* (thue positiv das gute, unterlaße 10
 negativ das böse) diese sind *indemonstrabile praetiee*: die *indemon-*
strabilia praetiea sensu materiale: waz ist gut ? hier bekomme ich die
notam intermediam — bei jeder Erkenntnis kann man entweder das
 Verhältnis zur Sache, oder auf unser Gefühl betrachten. *lex vniver-*
salissima 1) 2 *formale* 2) *materiale*: waz im Grunde gut sey, urteilen 15
 wir unmittelbar ohne Beweis. — Weltweisheit 1) Gefühl: subordiniren
 redueiren E. Musik: Principien sind zu kalt, zu verworren: sondern
 da wir 3 Sprachen haben, Minen, Worte Töne, deren jede an sieh
 unvollkommen zusammengenommen aber die vollkommene Sprache
 ist Pantomime: blos Töne allein (ohne Namen) welehe Töne 20
 35 die Einfachste / Empfindung hervorbringen, dazu die feinste Philo-
 sophie — zuletzt muß ich bei etwaz stehen bleiben, waz unmittelbar
 angenehm ist: So wie also unsere begriffe sich nicht alle zergliedern
 laßen; so auch einiges Gefühl unmittelbar und an sieh gut E. Dank-
 barkeit — Alle Sätze, in so fern sie zu unserm Gefühl ein Verhältnis 25
 haben, und durch sie unsere Kraft kann verhindert oder befördert
 werden, sind moraliseh praktisch: die praktischen *indemonstrabelen*
Grundsätze, heißen *praetiea principia materialia*. Erkenntnis urteilt
 über Saehen, Gefühl über das Verhältnis auf sie — die *principia* sind
 am besten jedem bekannt und diese sind die verborgensten. E. ich 30
 soll etwaz thun, der Grund des *Juris Naturae* 725. Freiheit. — Die
 Thiere (*per hypothesin*) haben ein Vermögen nach Willkühr zu han-
 deln, aber sie können sich nicht die beweggründe vorstellen: sind
 sieh nicht bewusst, naeh belieben nach denselben zu handeln Dies
 belieben ist ein belieben im belieben und ist bei Menschen das We- 35
 sentliche der Freiheit: sonst konte ich die Seele nicht von den übrigen
neeessitirenden Gründen in der Natur unterseiden. Thiere sind
 nicht Masehinen: aber es ist doch waz Masehinenmäßiges wo das
 belieben dazwischen gestellt ist, als ein Rad mehr. Der Mensch kann

darüber noch nachdenken, wenn schon das Objekt einen Eindruck gemacht hat. Er kann belieben, vernunftig sich bewusst seyn. Die Größe der Freiheit — alles kommt auf die Gründe an, in so fern man sich derselben bewusst werden kann: je weniger man sich bewusst ist, desto weniger die Freiheit. Mancher Menschen Freiheit ist kaum von Thier Freiheit unterschieden. Andern ist dies belieben mehr untergeordnet: je mehr ich sie unterordne E. durch Uebung, desto freier werde ich. Didiciße fideliter etc. Doch auch Gelehrte sind moralische Sklaven wenn sie blos den Theoretischen Verstand excoliren würden alle Volitiones und nolitiones wenn sie inefficientes gewesen sind, machen einen habitus: folglich excolirt der die Freiheit, der sie zu efficiren gewöhnt. 726. Es sind dies subjective Gesezze, wie die Gesetze der bewegung, wie man handelt (nicht soll) — bei freien handlungen, wird da die Handlung gezwungen, wenn die Beweggründe gleichsam nothigen? hier wird der Freiheit / nicht Eintrag gethan, sondern nur in so fern das belieben große Gegengründe überwinden muß, und man es also ungern thut: doch nach Freiheit — Einige glauben, wenn mein Wille von beweggründen determinirt wird, so handelt er nicht frei. Responsio Nehmt das vollkommen freiste Wesen. Es muß den größten Verstand haben (muß nothwendig stets das beste einsehen: und muß es sich nothwendig belieben lassen) sonst nicht der vollkommenste Wille. Dieses Wesens Handlungen werden daher die freisten Handlungen seyn. Es ist also die Freiheit so einem necessitirenden nexus der beweggründe auf die Handlungen nicht entgegen: sondern das paradoxon, das uns vorkommt dabei, liegt nicht in der Nothwendigkeit des nexus sondern bei Menschen in der äußern dependenz von andern principien außer ihnen und dies macht Schwürigkeit 727. Der Selbstzwang ist der höchste Grad der Freiheit: (die Stoiker trieben dies am höchsten) Auch andre können äußerlich zwingen, aber am meisten wir selbst — Man mache sich also zuerst gleichgültig, versuche, in kleinen Fällen, sonst wird man in größern Fällen unterliegen: und als denn können wir sicher aufs Künftige praesumiren. Diese innere Siege sind nicht schimmernd, aber sehr vortreflich. Göttlich im Andenken: welch hohes Verdienst, wenn der von Natur so üble Sokrates Sokrates ward. Ist man von Natur milchicht: so ist so unrühmlich als einen guten Magen haben: — das Gefühl: die überwundene Hinderniße zeigen die Kraft und machen Tugend 732. Dies kommt auf das unterschiedene Gefühl an, — die mancherlei Arten des Gefühls des Menschlichen Geschlechts bestim-

men die mancherlei Charaktere und diese die Kräfte der Seelen. auf eine Art angewandt gibt einen habitus, — die receptivität der einen lust oder Unlust wächst dadurch — Ein Mensch, der nach deliberationes nach Grundsätzen sich bestimmt, dessen begierden unter dem Verstande mehr stehen: ist erectus: nicht bloß die Drohungs Mittel 5 machen indolem abjectam E. harte Erziehung: sondern auch die illecebrae sensuum a placentibus machen es: E. Kind durch Zucker

- 37 / Das systema physicalis ist die Theorie des commercii etc. nach eben den selben Gesetzen der Wirkenden Kräfte, als überhaupt der Wirkenden Ursachen in der Welt der Stoß wirkt in der bewegung 10 nach: ist in nexu des einen Körpers, in dem andern der sie wirkt: Alle unsere Erfahrung wie Körper in einander wirken ist bloß: ein bewegter Körper bewegt den andern Kein Mensch zweifelt dran, aber die Ursache der vorigen starken Bewegkraft: in Gesetzen der Natur die unerklärlich sind Bei jedem commercium ist also die 15 Ursache unerklärlich und wenn ich eben dies bei den Seelen anwende: so ist ein influxus physicus die Seele wirkt eben so wie ein Körper in den andern Ich habe

 was konnte aber innerlich verändert werden, als Vorstellungen: 20 laß sie heterogen seyn — Sie muß auch in Körpern seyn wenn Körper in den Elementen 11) wir können bei Realgründen nicht die Ursache des nexus erkennen: denn die Folge ist was anders als bloß Erfahrung
- 38 / Da ich nie die beziehung zwischen Realgründen und Folgen be- 25 greifen kann, weil sie an sich ganz divers sind: sondern das Wort Kraft als den letzten Begriff begreife: z. E. Vorstellen und lust, Wort und Gedanke etc. Diese Verschiedenheit kann also nicht hindern, daß es Ursache und Wirkung sey. z. E. Begierde und Bewegung. — Die Bewegung der Körper gegen einander ist bloß eine Accidenz der 30 Relation (wie kann aber Bewegung Gedanke hervorbringen?) ein Wirkender Körper muß doch etwaz im innerlichen Zustande bestimmen, aus dem relationen fließen müssen da ein Körper bloß ein aggregat aus Substanzen seyn kann: aber da wir keinen innern Zustand einsehen können, unsern ausgenommen, so wissen wir ihn auch nicht 35 von Körpern: Allein es bleibt doch, daß auch zwischen Körpern durch Wirken der innerliche Zustand verändert wird, also warum wundert es uns von der Seele, daß bewegung: eine innere Veränderung Gedan-

[The page contains extremely faint, illegible handwritten text, likely bleed-through from the reverse side. The script is cursive and spans the entire page.]

[Marginalia on the right side of the page, including small notes and possibly a signature or date.]

ken hervorbringt, da die Verschiedenheit nichts schadet. — Die Veranlassung also zu dem System des Malebranche und leibniz ist unwichtig: ey das system selbst. Überhaupt wenn man diese Veranlassung zugiebt, ist des Malebranche beßer als leibnizens — da nach beiden
 5 die Wirkung in einander vor sich unmöglich wegen der Verschiedenheit der Wirkungen: so wollte leibniz: die übernatürliche Handlung Gottes bei jeder Veränderung vermindert und erdacht *<bricht ab>*

Gott nach seiner Allwissenheit der Wirkungen: richtete gleichsam ein avtomaton spirituale auf und machte solchen Zusammenhang
 10 der Seele, daß just auf dem Punkt der Veränderung des Körpers in der Seele aus einem innern principio eine gleichmäßige Veränderung entstünde. leibniz aber erreicht nicht seinen Zweck, weil er die übernatürliche Wirkung nicht vermindert, weil Gott alle diese im Schöpfungs Augenblick muß gethan haben, ja vermehrt, da weit mehr übernatürliche Anordnung bei dieser Maschinenmassigen Einrichtung
 15 gehört. Denn da der Körper von vielem angefallen wird, so muß auch deßwegen Anordnung gemacht sein. Marionetten erklären alles: entweder man zieht sie jeden Augenblick verborgen: oder hat sie (wie wohl schwerer) zum voraus eingerichtet 2) der Idealismus ist alsdenn
 20 der vernünftigste / Gedanke: denn da alle Vorstellungen aus eigener Kraft der Seele entspringen, so sind die Körper blos vor Gott ein Spielwerk überflüßig — Die Seele wäre auch überflüßig denn nicht alles sind denkende Wesen im Universo —

Systema influxus da der Körper die wirkende Ursache ist
 25 nicht gelegentliche Ursache der Veränderung der Seele und vice versa (Cartesius und Leibniz haben beide occasionales nur jener immediate dieser praestabilitate) Causa efficiens quo posito ponitur reale quoddam. In beiden vorigen ist also kein Theil efficiens, sondern Gott stets: Welcher Zweifel ist wider die efficiente Ursache? Responsio
 30 Die heterogeneitas: ist kein Zweifel: — Welch Grund aber davor? Responsio Kein Grund zu beweisen: ist ein unmittelbarer Gedanke: wer kann real Gründe etc. beweisen: sondern es sind Gesetze durch lange Erfahrung unaufhörlich bevestigt: und so wenig als eine realbeziehung: — So wenig jener Occasionalist seines beweisen kann:
 35 so wenig dieser. — Dies commercium resolvirt sich also auf das allgemeine commercium der Welt Substanzen (daher wenn auch jene Substanzen ein ander commercium hätten: so bleibt doch der influxus physicus) Alle Welt Substanzen konnten nicht in nexu, ohne ein 3tes

zu sezen, daß sie verbunden: A, B. können als Substanzen ganz allein existiren wie folgt denn aus des einen existenz des andern, wenn nicht C. wäre, das von A. und B. die Ursache wäre, in deßen Respektus sie verbunden wären: — Der Raum muß der 1te actus der göttlichen Allgegenwart seyn: wodurch die Dinge in nexus kommen: der Raum macht beziehung — Einheit, und kann blos von einem abhängen, gegen welches sie alle in eine Einheit der beziehung kommen Diese Verknüpfung ist nothig, macht aber Gott blos zur causa vltterior die den influxus und eigne Thätigkeit nicht ausschließt, sondern blos von ihr, einer Ursache eine Ursache sind: — ein realer Einfluß ist zwar unmöglich da aber altera nicht leidend ist: sondern das Thatige ist efficiens (Realgrund) vermittelt der eignen Thätigkeit des leidenden

40 / Kein ander commercium als per causam efficientem causam physicam oder per causam occasionalem: 15

Die occasionalis ist 1) stricte sic dictum des Malebranche per harmoniam non stabilitam
2) praestabiliti des Leibniz per harmoniam stabilitam

Nexus efficiens: 1) vel realiter influentium: wo der eine ganz leidend ist; 20
2) vel idealiter influentium: wo der leidende selbst thätig ist

Der Autor dichtet den Influxionisten den realen influxus an, schon in der Cosmologie. — Bisher haben wir blos negatiue philosophie (leere Philosophie aufheben) jezt selbst philosophie; wie stehen überhaupt Substanzen im Commercium? 25

viele Substanzen ausserhalb einander, (independent von einander) können vor sich existiren: wenn sie blos mit ihren Accidentien existiren die sie vor sich haben; wo folgt daraus, daß wenn etwaz in mir vorgeht, auch etwaz im andern existirt: konnte ichs schaffen, so könnte ich diesen Saz unter den Begriff der Realgründe bringen: da aber jene Substanz von mir in ihrem ganzen Daseyn nicht abhängt, so folgt kein nexus den ich mir wohl denken kann, wo aber kein Vniuersum kein Raum, blosse Substanzen wären 2 Actus musten gleichsam bei der Schopfung seyn, da er Substanzen schuff und sie zur Welt schuff — Dadurch, daß das Daseyn aller in Absicht auf den Grund Einheit hat, ist nexus, so wie in der Seele, alle Kräfte in Absicht auf die Einheit des Subjekts in nexu sind ob sie gleich vor sich ganz 35

unterschieden werden — Der Raum verbindet weiter alle (sollte also dieser Raum nicht seyn; daß da alle Substanzen aus einem Grunde entspringen sie gegen sich respectus haben — dies ist nicht das logische sondern real Wesen) In dem sie nun in einem gegründet sind,
 5 kan eines der Grund von allen seyn.

Sectio III Alles dies ist nicht Philosophie wenn ich die mancherlei Meinungen anführe können wir hier in der Psychologie verstehen, ob sie von einem Naturwesen habe können erschaffen werden — Schöpfungsvermögen bloß in der Theologia naturalis hier bloß nexus
 10 nicht von der Seele der Eltern abgesondert } weil sie ein-
 nicht von dem Körper der Eltern abgesondert } fach ist
 nicht von den Elementen der Körper abgesondert } siehe Ontologie
 also durch Schöpfung — der Eltern ? hier nicht der Ort
 also durch Schöpfung — durch Gott ? wenn denn

- 15 1) in jedem Augenblick
 2) oder vorher und sind / sie
 a) im Körper der Eltern

41

b) oder im Weltraum: dies sind theils Physikalische
 Fragen theils nicht Psychologische: bloß daß weil sie *⟨bricht ab⟩*

20 Die Physikalischen beobachtungen zeigen, daß der Körper zuerst gebildet wurde: andere daß sie bei der Schöpfung gebildet sey.

Ist dies nun von Körpern ein Geheimniß von den Seelen ein Geheimniß 2 Hauptbegriffe: 1) Freiheit 2) die Zeugung seines gleichen im Raum; sehr viel kann ich doch den nächsten angeben, hier diesen
 25 nicht: — und Cartesius auch *⟨bricht ab⟩*

776. Der Tod des Leibes ist uneigentlich nicht Baum, nicht Hausgeräth (wie Inder) lebt, sondern unter den Körpern bloß. Den Thieren: der lebende Körper müste sich bewegen nach Willkühr: und denn schon Thier also reden wir vom Leben des Menschen: die Fortdauer der harmonischen Bewegung des Leibes nach der Willkührlichen der Seele — zwar Thiere, z. E. Fliegen, Frösche, Menschen scheinen todt — und leben wieder auf: Responsio allein sie sind wirklich todt gewesen und restauratis mutationibus wieder lebendig — versofne Leute, bei den Galubes in Guiana durch Tobaksrauch, (denn
 30 auf Füßen aufgehangen) wider lebendig gemacht: — alle diese sind
 35 wirklich todt denn die Fäulniß ist bloß Folge, nicht selbst Tod 778. respectus: Raupe die Zweifalter wird. Vielleicht vor unseren Körper

auch bloß solche transformatio — Alle tödtliche Ursachen vor den Körper sind nicht tödtlich vor die Seele, (einfach) Es muß also besondere Ursache vor ihre Vernichtung seyn. Diese sind Kräfte in der Natur oder in Gott; in der Natur sind sie nicht: weil keine Schöpfungs Kräfte und also auch nicht Vernichtungskraft bloß negative 5 Schöpfung: sondern bloß zertheilt den Körper

Unsterblichkeit daß ihre Natur dauret, bloß daß sie Kraft etc. behält, nicht eben ausübt, daß sie da ist, und Kräfte hat — —

Schlaf Bei dem Zustande kann sie sich bewust seyn oder nicht. jenes ist wachen: dieses Schlaf — Die Zufälle meines Körpers 10 scheinen der Seele das Bewustseyn zu vermindern, z. E. Ermüdung nach Arbeit, weiß ich nicht, ob ich bin: vielleicht a minori etc. Responsio Ich weiß mich nicht nach der Ohnmacht, oder tiefstem Schlaf der Gedanken zu erinnern, aber ich kann doch klare Gedanken gehabt haben. Historie der Erstarrung des M. Sauvage = also auf 15 beiden Seiten Vielleicht = a priori; Zerstreuung und Tumult der 42 Empfindungen stören unsere Gedanken: wir ziehen uns davon / ab, wir nähern uns der Ruhe vor Empfindung — also scheint der Zustand ohne Empfindung vors Denken der beste zu seyn — Quaestio: braucht die Seele zum vernünftigen Denken einen Körper? Responsio 1) sie 20 braucht ihn: weil Empfindungen, Wirkungen des Körpers auf die Seele, der Grund der Gedanken sind: so scheinen dieselben Bewegungen des Körpers als Ursachen nothig zu seyn; um dieselbe Wirkung — Gedanken zu reproduciren; wenigstens partialiter: Er muß eben so in der Seele wirken als damals: z. E. Töne zu reproduciren 25 (von denen man keinen Begriff hat ohne Körper:) muß die Seele dieselben Bewegungen des Gehirns erregen als vormals. — Ist dies: so möchte die Seele bei allem Denkvermögen doch nicht denken ohne leib. Responsio: wenn gleich jezt Organe des Gehirns nothig sind nicht stets vielleicht 1) da der Körper die klaren Ideen jezt sehr hindert: 30 so wurde sie im Körper nie klar denken: wenn die Seele nicht durch besondere Direktiven der Organe jene Hindernisse überwiegen — eine klare Empfindung überwindet sie durch andre klare Empfindungen: vielleicht reizt die Seele so die Gehirnsorganisation als wenn der Reiz von außen kommt um jene zu übertäuben. Vielleicht braucht also 35 die Seele die Organe des Körpers bloß dazu und zur Überwindung; um wenn die Hindernisse wegfallen auch subsidia

Die Frage vom Seelenschlaf ist so wichtig, als die von Unsterblichkeit denn wenn sie stets schläft, ist ebenso, als wäre sie nicht: —

Die Hypnopsyehisten glauben ihn entweder eine Zeitlang (dies ist in der Natürlichen Theologie eine Kleinigkeit, denn von der übrigen Ewigkeit abgerechnet, ist sie gleich dem Nichts: so wie das Leben auf der Erde gegen die Ewigkeit ohne Verhältniß:) oder in Ewigkeit:

5 ob sie nach ihrer Natur je wieder die Persönlichkeit und Bewustseyn bekommen wird: — Gründe von beiden Seiten: die Mitleiden der Seele mit dem Körper scheinen zum Denken Körper zu erfodern: hingegen beim höchsten Alter, wo alles stirbt, die Seele auflebt: — Indessen ist unbekannt: Vielleicht braucht die Seele die Materie

10 zum Denken 1) zur reproduction der Empfindungen, vielleicht dieselbe Rührung des Organs: Gedanken als denn durch die Seele mit Mitwirkung des Gehirns: so wie sie jede Begriffe durch Empfindung bekam: so die reproduction auch etc. hingegen: ob gleich Gehirn gut zum Denken eingerichtet seyn muß, sonst ohne Schlaf,

15 Trunkenheit etc. allein vielleicht da der Körper ein Hindernis der Klarheit des selbstbewustseyns ist: (eine Menge von Mühlen) ist im Körper eine Organ Struktur nöthig, durch deren Reaktion das Geräusch der Körper überstimmt wird: so wie lautreden die fremde Empfindung verdunkelt: aufsehreiben bloß als Reaktion; Nach

20 dem Tode hätte die Seele diese Organe: (diese Tafel) / verloren, da sie 43 sie nicht nöthig hat und vermutlich noch leichter denkt, da wir ungestört still denken, bloß die Thätigkeiten der Seele sich entwickeln. — Es ist aber bloß traurige Vermuthung, da es doch unser ewiges Seyn betrifft; denn nicht Denken ist Tod und Chaos etc.

25 Unsterblichkeit: aus der Natur der Seele nichts überzeugendes, sondern Vorurtheil: Waz eine Creatur seyn würde, kann sehr aus der Analogie geschlossen werden: wenn ich nach einem einförmigen Wesen schließe: der zuerst Gerstenkorn in Erde warf, dachte: es werde verfaulen: da ers faulend keimen sahe: so schloß ers auf Obstkerne etc.

30 wo die Natur der Sache gar zu verborgen ist, um den künftigen Zustand zu wissen: schließe ich aus der Analogie. — Nun finden wir in der ganzen Natur daß einem Dinge gegebne Eigenschaften auf größern Nutzen herauslaufen, als es hervorbringt: — Kein Organ, das bei der Dauer beständig unbrauchbar wäre: kein Thier Flügel

35 ohne zu fliegen, oder leicht zu laufen: — Ein Thier mit Fangzähnen, und Klauen raubt: die junge Ziege noch unbehornt stößt schon: Raupe alles zum Kohlfressen: als Puppe hat sie in sich Papillon der nicht umsonst ist, sondern herausbricht — Keine Künstlichen Talente sind also umsonst gegeben. Mensch im Mutterleibe ist unuz

wird aber geboren: = Die Eigenschaften des Menschen reihen sie
 bloß vor dies Leben, oder hat er höhere Anlagen, und Fähigkeiten:
 Er kan große Räume faßen, im Unendlichen sehweifen, das ihn nichts
 angeht in den Zeiten vorher irrt er umher, will in die tiefste Künfti- 5
 gkeiten dringen, die ihn nicht intereßiren. Diese begierde ist so gar
 großer als nach den Lebens bedürfnissen selbst. So bald sie das Ver-
 gnügen derselben schmeecken, so verlieren sieh die ubrigen: man
 sehätzt sie auch an andern hoch, und veraehtet die Vergnügen des
 Lebens: Solche fühlen die Hoheit der Seele; und diese Begierde nach
 Dingen wo wir nie hinkommen, maecht uns dies Leben irre: Er 10
 besteht im wunderliehen Widersprueh mit diesem leben: wäre er
 vor dies Leben: so braucht er keine Wißenschaft: wehe dem! (Rou-
 beau) Hirngespinnste findet — Keine Wißenschaft an sieh kann ihre
 eigne Unruhe versüßen: sie werden vor sieh mehr schädlich — dem
 Publikum unnüz — er belohnt sieh nicht mit der Achtung anderer — 15
 Uebel des Leibes, Güter — die Wißenschaft quält, reißt vom Ver-
 gnügen zurück: und ihr Vergnügen ist bloß Art der Vorhersehung Das
 leben ist dazu zu kurz: dazwischen gar keine Proportion Biber baut
 nicht für Jahrhunderte: Mensch ist unersättlich an Wißenschaft und
 stirbt sein Nachfolger fangt wider hitzig an und stirbt: alles ist 20
 abgebrochen. Newton stirbt früh mitten *<bricht ab>*

- 44 / status post mortem ist sehr wahrscheinlih. Der ganze
 Zustand der Welt ist ohne vernünftige Wesen, gleich dem Niehts
 2.) vernünftige Wesen, die aufhören, sind als wenn sie nie gewesen
 wären: und wenn ich die Vernichtung erwarten muß, so ist das Da- 25
 seyn ein Spiel des Urhebers — ich wil gar nicht seyn! Dies ist vor
 meine Empfindung — vor die Welt: ist sie nicht ein Schutt von
 Trümmern — wo kein Zusammenhang ist, wo stets was fehlt, wo nicht
 stets daurende Wesen es verknüpfen; das größte leben ist nur vor
 Narren lang: es ist ein Augenblik, da ich war, und nicht mehr bin: 30
 die Kette wird allemal zerrissen: und da alle Stüeke der Welt auf den
 Mittelpunkt der vernünftigen Wesen sieh beziehen: so muß das be-
 sondere Daseyn der vernünftigen Geschöpfe die Epoehen verbinden:
 sonst hören ja nur die zukünftige vernünftige Geschöpfe von diesen:
 sie stellen sieh solche als möglich vor: — das Ganze verliert also 35
 Einheit — Es müssen also wenigstens einige Geschöpfe seyn — die das
 vorige mit dem folgenden — Ursache mit Wirkungen verbinden
 können — Hieraus folgt bloß daß einige vernünftige Wesen etc. obs die

Menschen sind folgt nicht — du hast Begriffe, und Begierde nach der Ewigkeit: du siehst keinen Grund dagegen etc. dies ist aber alles schwächer: denn vielleicht darf das Menschliche Geschlecht auf diesen Vorrang nicht Anspruch machen: a) wie zufällig ists, daß der Mensch geboren wird (verbotene Ehe, gehinderte Ehe, Embrionen sterben) wie zufällig ists, daß er vernichtet wird er wird und vergeht b) Einige Menschen haben so wenig als Menschen gelebt: waz würden die vor einen Zusammenhang des vorigen und künftigen machen können, da sie sich um nichts bekümmerten. = also vielleicht einige Menschen wegen des Todes zu bedauern, die Denkkraft, begierde, und Aufmerksamkeit genug zu künftigen Zwecken: also nur von einigen Menschen vermutlich — aber wer ist denn sicher? Niemand! es ist bloß eine Ausnahme! werden bei mir nicht Schwierigkeiten seyn — Kann ein Newton es gewiß seyn? Keine Philosophie weil nicht bloß logisch — sondern auch moralisch

Also aus der Weisheit Gottes ist aller Beweis kraftlos, weil ich selbst Göttliche Weisheit haben müste — — ich suche also in der Natur des Menschen / ob Anstalten sind die weiter als für dieses leben reichen: ist dies so urteile ich nach der Ähnlichkeit der Naturordnung sie die nichts vergebens gibt; so bleibt nicht eine Ausnahme (wie bei dem Beweis von der Weisheit) sondern sicherer und allgemein: weil ich in der Vergleichung der Menschen überhaupt mit andern ich Talente, und Begierde nach dem Ewigen finde: und denn dauret er nach der Naturordnung: — Thiere bloß Fähigkeiten vor dies Leben: Instinkte Organen, Fähigkeiten sind nichts überflüssiges: sondern alles im Gebrauch des gegenwärtigen: — Menschen Geist aber: hat eine heftige Wißbegierde und Leidenschaft die wenn sie entwickelt würde, alle Dinge des lebens läppisch macht. Weit edlere große (unnütze) Fragen wickeln ihn ein, die hier nichts nutzen bei diesen Fähigkeiten hätte der Schöpfer mit dem größten Weisen das größte Gespött getrieben. Wißenschaften sind zu frühe Auswüchse der Fähigkeiten, die einst erst zu entwickeln werden. Spekulationen schwächen das Moral Gefühl — die Handlungs Triebe: alles das Vergnügen waz sie gibt, ist bloß den einen Trieb zu stillen: den einzigen Trieb zur Wißenschaft? und alle andre verkleinern sich, verschwinden? — schädlich wars, daß er jenen erhob, entwickelte: — waz ist das Vergnügen gegen die Summe der übrigen? — Auch der Wollüstige Trieb kann so entwickelt werden und herrschen und vergnügen: ist er aber gut? — eine Ruhige Seele gesunder leib,

Erquickung nach Arbeit, Unbesorgtheit vors Künftige das ist Glückseligkeit: bei einem Arbeiter nicht Gelehrten: diese haben gar zu viele Triebe entwickelt, die nie zu sattigen waren: und werden Unruhig, wurden Selbstmörder — welcher ruhige Arbeiter war dies? — Der Gelehrte, mager, hypochondrisch über unnütze Dinge — (Persius) welches ist Nutzen, lauter Schaden: Schiffart brachte Uebel, statt Befriedigung Bedürfniß; es werden mehr und unersättliche Triebe erweckt — welch Unglück vor dies leben? welche disproportion zwischen lange des lebens und Wißenschaften = Newton statt ein Mensch zu seyn — wurde ein Affe der Engel — verlor Vergnügen
 46 / Ruhe — befriedigte sich nie — ward kindisch — ausgelacht und starb — Sind nicht die Freuden des lebens, die Freundschaft beßer, schöner? o gehe suche Vergnügen, Eßen etc. du bist und stirbst — waz hilft dir Ruhm nach deinem Untergange — also lauter disproportion — in Zeit Kräften — Moralische Beweise von Ungerechtigkeit sind schwach; wer weiß, ob nicht hier der innere Abscheu Strafe
 15 gnug sey vice versa Dazu zu kurzsichtig — Der, der eine Raupe sterben sieht und einen Papillon in ihr sieht — wird der nicht auf die Veränderung der Raupe schliessen: Papillon nicht unnütz in ihm: — junge hörner werden wachsen und stoßen. Papillon wird fliegen: Mensch wird denken: — Er entwickelt die Fahigkeit zu früh — Entwickelt sie nicht als Zwecke sondern als Mittel sie kennen zu lernen und auf Unsterblichkeit zu schließen: — aus der Natur der Menschlichen Seele kommts mit Gewißheit 2) aus der Weisheit Gottes muß von allen den Epochen ein Zusammenhang gedaecht werden — bei
 25 jedem Roman muß Einheit seyn, und wenn jede handelnde Person abgehauen wird, und die letzte auch von allen Nutzen hätte, so wäre doch keine Handlung bloß Geschichte des Isten. — Ein jeder wird lieber gleich vernichtet werden wollen, wenn eine Vernichtung voraus steht — das leben würde alsdenn ein Traum seyn waz ist daß
 30 ich gelebt habe: — wozu alle die Sehnsucht diese Krankheit etc. — — also müssen einige vernünftige Wesen übrig bleiben, die die Scenen verbinden. aber müßens deßwegen Menschen seyn: — weswegen? weil sie gelebt haben? wo folgt dies? — warum haben die meisten gelebt? bloß als eine Nebenfolge der allgemeinen Ordnung?
 35 — also ungewiß 3) aus der Gerechtigkeit Gottes ist vorwitzig wenn alles verginge: so konte ich keine Absicht denken: aber ungerecht: wer weis dies? wenn Cromwell, Chartres in Ruhe stirbt: ist er nicht vielleicht durch seine schwarze Seele — welche Hölle! — schon

bestraft — wäre keine Seeligkeit so ist doch schon hier der Tugendhafte glücklich — beßer ists mit Sokrates in Ketten zu seyn als etc. etc. — Wie zufällig ist aber die Entstehung des Menschen: eben so zufällig vielleicht Untergang: also alles hiedurch ungewiß Ich untersuche unter den Kräften — ob er mehr Fähigkeiten hat als er braucht — nichts hat waz vergebens — es wickelts aus: — ich finde Fähigkeiten die / vor die Kürze des lebens nicht blos unnuz sondern schädlich sind — — Ja nach gesetzter Unsterblichkeit scheint es zwar nicht schädlich aber doch unnüz und praeoccupirt ist, das viele wesentlichere Pflichten verdrängt — bei Menschen sind Talente, die nicht vor dies leben sind, da er Affe etc. diese müssen eingewickelt — Talente, die vor dies leben sind, da er Mensch wird etc. diese müssen ausgewickelt werden: sonst wird er oft Thor: — halb Engel, halb Thier: Centaur: die diese Fähigkeiten nicht zu weit entwickeln, leben innerhalb der Natur. die diese Fähigkeiten gar zu weit entwickeln, gehen zu weit: und verachten den Ruf der Natur — Obi! Ey das Vergnügen dabei: eine jede Befriedigung der Neigung, auch der schlechtesten ist Vergnügen: wars aber recht, solche schlechte Neigung zu entwickeln? — Man rechne dies Vergnügen und den gegenseitigen Mangel und Leere zusammen: — mehr Schaden — Wissenschaften sind also in gar zu großem Maas und Entwicklung schädlich: und jetzt erst ein Gegengift: die Menschliche Seele wird also leben: nach der ordnung der Natur: (nicht Rathschluß Gottes) so lebt die Raupe nach der Ordnung der Natur.

Wie werden die Fähigkeiten entwickelt etc. etc. blos allgemein etc. Ob ein Geist in das Vniversum wirken und leiden kann ohne leib: ist völlig ungewiß Es ist möglich: — wie bei der Raupe — im Schema unseres Körpers ist vielleicht ein feinerer leib, der je mehr dieser stirbt, sich ausbildet etc. etc. Aber ungewiß und Leibniz Zeugnis gilt nichts:

Wird sie im Anfange betäubt — im Schlummer seyn: vielleicht ungewiß wie bei jeder Veränderung des Zustands — waz geht mich das an, befinde ich mich wohl wenn ich ein Theil des Vniversi bin, so empfinde ich blos waz in mir ist, und meine Abhängigkeit von andern Dingen etc. so sehe ich: — Gott wirkt auf alle Wesen aufs innerste: — Kann ich nicht Gott so empfinden, wie ich die Dinge der Welt empfinde: hier ists unmöglich — blos durch eine Schlußreihe die mich trägt — vielleicht aber einst Gott durch seinen innern Sinn erkennen — meine Abhängigkeit von ihm unmittelbar — ein

wahres inneres Ansehen — könnte nicht der Iste Mensch ein solches gehabt haben! — Setzt ihn organisirt wie er wollte: hätte er nicht ein inneres Ansehen von Gott empfinden können, und die Fähigkeit es zu empfinden — kann die nicht Ebenbild heißen: —

48 Welch / ein Unterschied zwischen Schliessen und Ansehen — jener 5
sagte: wenn Sokrates hier wäre etc. Kato trat ins Schauspiel etc. —
welch große Wirkung aufs Moral Gefühl — weit lebhafter als Schlüsse
— alsdenn aber hat ers verloren: — denn wenn er die weitste
Erkenntnis die größte Tugend in der Natürlichen Religion hätte: so
ists doch blos Untereinanderordnung unter Moralisches Gefühl — 10
aber unvollkommen — denn sie ist nicht untergeordnet dem unmittelbaren Ansehen der göttlichen Willkühr: Sonst noch andre
Gebrechen wegen dieser symbolischen Erkenntnis: und die kann er
nie ersetzen — was verloren ist, bleibt etc. — und doch sind sie
nicht bösewicht an sich — aber ohne Ebenbild — Religion ein 15
unbegreifliches Mittel es zu restauriren hier schon ein innerer Geist
etc. — nach dem Tode würde der Mensch ein Geist in nexu mit der
Welt, und unmittelbar mit Gott durchs Ansehen — wie im Spiegel.
— Es gibt natürlich sehr gute Menschen und konnten noch besser
erzogen werden — aber doch nie diesen Vorzug — diese restaurirte 20
Gemeinschaft des Menschen mit Gottes unmittelbarem Daseyn durch
den innern Sin — welche Wirkung — Jetzt Ursache aus Wirkungen
— alsdenn Wirkungen aus Ursache — ich empfinde die Iste Ursache
und das Ganze bekommt Einheit — dies ist formale Vollkommenheit
etc. Jetzt je minder organen, desto schlechter und weniger Empfin- 25
dungen alsdenn aus einem Grunde — Indessen sind dies lauter
Philosophische hypothesen die indessen alle übrige abgesehmakt
macht z. E. wird sie auf derleiter der Natur aufsteigen: — nach der
Ordnung der Natur muß auch dem Moralisch glücklichsten viel
Unglück seyn — bei den vielen Wegen kan sich nicht alles nach ihm 30
richten Wechsel der Dinge etc. Alsdenn ist er durch diese obere
Gemeinschaft über alles erhaben, blos mit der Welt verknüpft (nicht
zu leiden) sondern in so fern er mit Gott in Gemeinschaft steht — —
Schöner Plan von der Offenbarung: vollige Vergeßenheit alles des
vorigen ist nicht zu vermuthen, weil sonst gleichsam eine andre 35
Personalität entstünde und nichts als Trennung des ganzen verursachte.

Metempsychose: von Plato aus Indien geholt: daß eine gewisse
Seelenzahl erschaffen nach den Ersehungen, dieselbe wieder

ersahen: — bis sie sehr verfeinigt sich mit dem allgemeinen Weltgeist vereinigten da sie vorher immer in heilger / Person beleben, 49 so belebt der Foh den Lama: — (so Japan. Siam, Ceilon,) Die bösen Seelen fuhren in andre zu Strafen: Alexander in altes Weib:

5 Amtmann in Japon befürechtete, in ein Postpferd, Catholischer Geistlicher — Zusehauer schreibt ein Affe, der Stutzer war, an eine Dame: — Vor den Dichter ist dies gut etc. aber heut wird die Frage niemand aufwerfen, weil kein Grund pro — so auch keiner contra;

Allgemeine Frage. Können abgesehiedene Seelen mit Menschen 10 Gemeinschaft haben? — Ich weiß keine Einwirkung der Seele in ein Weltwesen active und passive, als in meinen Körper. Daraus folgt aber nicht, daß sie nicht unmittelbar vor sich — und beßer empfinden könne

Responsio 1) Es kann vielleicht ein feinerer organischer Körper 15 — so feine Empfindungen als die Magnetische Materie empfinden: alsdenn sich auch des fernen Pols sich bewust seyn — wie groß alsdenn die Sphäre ihrer Fiktion; blos möglich

Die Bewegkräfte der Körper sind ihren Maßen proportional — die Einwirkung des Körpers in sie mag ihre Empfindungskraft vielleicht 20 betäuben: vielleicht also feinere Empfindungen die aber überstimmt und also nicht empfunden werden vt plurimum Zeit, und Subjekt Es können also verdunkelte feine Empfindungen seyn — feinere übertäubte Organe — Sollte die Seele nach dem Tode nicht auch Gemeinschaft haben können ohne Körper

25 1) mit Geistern: ein Geist — Geist: wie Körper — Körper

2) mit Körpern. Jezt kann ihre feine Empfindung vom Körper gefeßelt seyn und also nicht mit Geistern Gemeinschaft haben. Vielleicht einst entfeßelt — So wie jezt schon oft ein Unterschied zwischen der Verbindung Seele etc. ist (z. E. Schlafwandler) so ist auch 30 dies Problem möglich — hier, wäre auch solch commercium der Seele mit Geistern, schon im leibe, so würden sie von den Einwirkungen des Körpers unterbrochen, und so verworren seyn als die Träume, die halb Vorstellungen halb Empfindungen sind: welch Gemisch! — Es hat stets leute gegeben, die die Erscheinung vorgegeben haben: — z. E. Plato meinte es — Apollonius Thyana eigne 35 wunderbare — zum wenigsten sehr wunderliche — hat weitere Sphäre der Empfindung gehabt Schwedenberg: vielleicht wirklich Phantast, aber doch nicht alles zu verachten, weil allerdings solche weitem Empfindungen sehr nahe mit Empfindung des leibes verbunden sind

und an die Phantasmagorie gränzt. Die Vorstellung ist sehr fein und leicht kann waz dazu gemischt werden — wer sie ungehört verwirft, muß die Unmöglichkeit einsehen, und diese ist nur gewiß, als wenn 50 die Seele gar nicht ist: Ist sie aber, so muß / man untersuchen: nicht hochmüthig verwerfen, so bald ein einziger fall der Möglichkeit 5 möglich ist, aber auch nicht dumm glauben — Königin Zeugnis von Schwedenborg daß er mit einem verstorbenen Prinzen etc. — In Gothenburg sahe er das Feuer in Stokholm: Er redt ungereimt, dreust, de statu post mortis, ex auditis et visis, sieht Kleider, Speisen — vielleicht sieht er viel aber die Einwirkung des Körpers bildet 10 ihm das ubrige ein. Man kann also vielleicht den Rest behalten, nicht alles fortsehütten: so wie Partial falsehe beobachtungen reinigen, und den Grund des Irrthums lieber entdecken — die wenige Kenntnis der Seele verhindert, die Unmöglichkeit einzusehen: (im vesten Schlaf) also Möglichkeit zugeben: — blos Seele durch Verbindung des Kör- 15 pers uns bekant, nicht außer demselben: — also verzogne Empfindungen, dazu gemischte Einbildungen: — der alles verwirft, muß Seele, oder Zustand naeh dem Tode leugnen — Gespenster haben unter 100—99. betrogen: Man inclinirt also es nicht zu glauben, naeh der Wahrseheinlichkeit der Mehrheit der Fälle: aber verwerfe 20 nicht alles glaubwürdige: z. E. Soldat sahe die Henkung die in Sachsen gesehahe.

Kurz! nicht Lügner sehelten, sondern non liquet!

Hat die Seele naeh dem Tode in der Auferstehung denselben Körper? = aus der Vernunft ists leer: und sehr unwahrseheinlich — 25 auch nicht nothig: der Körper ist blos Instrument der Seele: also warum just derselbe — und wenn haben wir denselben? Er verändert sich stets: — hat die Seele hier schon einen Organisehen Körper, der die einmal gehabtten Eindrücke behält, und bewahrt, so würde dies wohl ein daurend Schema seyn, das sie einst reproducirt, und 30 dies würde alsdenn die Selbstheit ausmachen: — Dieses feine Schema wäre alsdenn eigentlich unser Körper, ohne den (gleichsam ein buch) die Seele nicht denken konnte, tanquam instrumentum sine quo non: — Dieses würde alsdenn die Persönliehkeit erläutern: — Von der künftigen Glückseligkeit, kann man hier blos nach der Ordnung 35 der Natur sehließen: — ex nexu eausae und effectus dieses und jenes lebens = Ein Mensch, der sich so unabhängig von den Dingen der Welt macht, und eine Glückseligkeit aus dem Innern seines Geistes entwickelt, der hat ein princeipium der künftigen Glückseligkeit.

Stellet euch 2 Seelen vor: die in den sinnlichen Vergnügen ersoff, die unter den äußerlichen Dingen begraben war: eine andre, die jenes gleichmuthig betrachtete, sich in sich beschränkte, geistige Vergnügen suchte, sich in Lust übte, die sie nicht leidend genoß (von andern und sinnlichen Dingen, da diese die Thür zu Schmerzen waren) sondern thätig, durch denken wohlthun: — so wird dieser einen Grund einer kunftigen Glückseligkeit haben / Vor jenen würde ich einen 51 langen Prospekt von Kränkungen, fehlgeschlagenen Hoffnungen entdecken, der sich vermehrt, so wie sich die Triebe stets mehr entwickeln: — Von einer Küste zur andern hingetrieben = da sich das künftige Vniversum nicht nach jedem Individuo richten kan: es mag beschaffen seyn, wie es will: und der über alle Schranken seine begierden erweitern kann, wird noch unglücklicher seyn: — Dies ist nach der Ordnung der Natur ein fundamentum des künftigen Unglücks — 15 Von Strafen und belohnungen ist hier gar nicht zu reden. Ja nicht einmal in der Natürlichen Theologie. — Denn wer weiß den innern Zustand des lasterhaften und Tugendhaften so wohl waz ihre Beschaffenheit so wohl anbetrifft (den Grund des Lasters) als ihren Zustand in Absicht aufs Glück: — Vielleicht böses Gewißen ihn wie ein 20 Gespenst verfolgt, das er durch Musik wie die Molochsdiener über-täuben will. §. 791. Geht der Autor vor die Psychologie fast zu weit: — überhaupt, behaupte deinen Posten jezo gut: um auf dem künftigen glücklich zu seyn: sonst ist man nie an seiner Stelle zwar muß man auch seine Handlungen aufs Künftige beziehen, aber nicht 25 so, daß man außer dem jetzt versezt wird. = tragt alles dazu bei, um hier vollkommen und glücklich zu werden, dadurch werdet ihr auch künftig glücklich seyn.

Sectio VI. Thiere gegen Menschen: so daß vielleicht beide erklärt werden

30 1) Der Autor willkührlich Seele, und daraus alles herleitet, beßer erst Erfahrung: So bald wir Materie sich selbst bewegen sehen, so urteilen wir, die Materie mag so unförmlich seyn als sie will, daß es ein Thier sey. z. E. im Regentropfen, sehen wir waz willkührliches etc. Rotzfische: sind schleimigt, brennend, doch da wir oft im 35 Waßer sie sich aufthun sehen: und also ein inneres principium der bewegung verrathen Dies principium muß immateriell seyn — weil die Materie an sich todt ist, und durch ein fremdes Wesen blos bewegt werden muß: — Sehen wir nun ein materiales mit einem immateri-
alen principium verbunden. das nicht nach dem Gesetz der Materi-

alen Bewegung handelt so Thier z. E. Polyp, Auster: weil wir nun bei uns das innere principium im denken und begehren wahrnehmen, und von keinem andern innern principio einen Begriff haben: so wie wir bloß äußerliche Zustände erkennen: in welchem Verhältnis sie auf uns wirken: nicht den innern Zustand, ausgenommen: meinen eignen: — also bloß nach der Ähnlichkeit urteile ich da des andern innern Zustand im Denken und Empfinden nach meinem, weil meine 5 handlungen von ihm betrachtet, eben so sind, als / seine von mir betrachtet. Ich habe also eben solche Ursache sie nicht vor Maschinen zu halten, als ich mich halte: — Hund bewegt sich faßt, schreit 10 also sind Thiere denkende Wesen die begierden haben, Gründe von handlungen Kartesius die paradoxe Meinung von Thiermaschinen: so mußte ich auch von Menschen eben so sagen, und von mir auch — nur im grössern Grad — heult jener so rede ich Maschinenmäßig: — Malebranche meint, daß wegen der schmerzhaften Emp- 15 findungen, sie vom verbotnen Heu gefressen: aber dies ist nicht Unglück da sie empfinden, aber nicht wissen daß sie sind — Thiere also immateriales principium. Die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gegen Menschen künftig

bei den Thieren finden wir viel Menschenähnliches: — also nach 20 dem Schluß der Analogie aber dies kann trügen: — z. E. Schlaugigkeit: der Hund der den Drücker aufmacht, Schmerzen zeigt, — Biber hinter einem Wall von 12 Fuß lang und 6 breit bauen — Bienen: ihre 6eckigen bienenzellen: — Ordnung im Stock: — aber da diese ihre Kunst nie geübet wird, und gleich bei dem Ursprunge z. E. 25 Bienen sie ihnen eingepflanzt ist; — Thiere können leicht betrogen werden z. E. Hennen, Stück Kreide.

Kann dies alles ohne bewustseyn erklärt werden: so erklärt man es lieber aus einer einfachen Kraft: — ja es kann: z. E. 2 Wölfe, die lauren: kam daher weil beide hungrig waren ohne sich ver- 30 abredet zu haben: — Hunde freuen sich zur Jagd — weil sie von Natur dazu gehen würden, zum wenigsten gegen eine Art Thiere — Alte führt an, daß Fuchs Steine in Krug geworfen um das Oel zu saufen — Affen fangen mit Steinen Muscheln — Thierlisten z. E. Fuchslist wissen alle Jäger nicht zu erklären: — ausgenommen: das 35 Fuchs Enten (seyn angebohrne Feinde, wie Schwalben gegen Katzen) hascht: — doch alles dies sind Listen durch Gewohnheit entstanden: per analogon rationis da dies bei dem Menschen an sich vernünftig seyn könnte, so halten sie es vor vernünftig, bei sich und also auch

bei Thieren: siehe Reimarus: — Wir könnten uns Thiere mit größern Instinkten, größern Fähigkeiten beßern Organen denken, die z. E. Städte baueten etc. etc. = also im / künftigen Zustande, in dem 53 nach der Ordnung der Natur (da durch sie nichts erschaffen nichts vernichtet werden kann) auch das immateriale der Thiere bleiben würde: da vielleicht die Menschen das durch Thiere thun lassen werden, waz sie thun könnten und vor sie unanständig ware da sie durch die Vernunft (dem sensus internus) edle Glückseligkeit haben würden: das äußerliche aber, waz ihren Zustand ausmachen 10 muß, wird vielleicht durch Thiere von gesteigerter Fähigkeit verrichtet werden, deren Fähigkeit immer gesteigert werden kann, aber nie vernünftig werden kann, wenn sie auch ins unendliche gesteigert würde: Thierseelen und Vernunft — Körper und Geist Monaden — 3facher Raum sind immer voll heterogeneisch: und jenes muß auf- 15 hören, daß dies geschaffen werde.

Das bewustseyn — der innere Sinn — ist also der character distinctus der Vernunft Wesen = im künftigen Universum können aber steigerungen aller Wesen seyn nach der Analogie — da sich hier schon viel auswickelt; wo sich das zu entwickelnde in jenem befindet: 20 — so auch bei uns und Thieren künftig etc.

bei allen den grossen Entwicklungen in uns: — bleibt doch noch ein Zustand ausser uns: — (dies läst man aus der Acht) — also in uns eine anschauende Erkenntnis vermutlich — da sie Gott unmittelbar erkennen und aus dem Mittelpunkt-Principium alle Dinge 25 erkennen wird, (nicht so wie wir jezt nicht die Dinge selbst, sondern unsere Abhängigkeit von ihnen erkennen: sondern gleichsam als Folgen von Gott in Gott) — Thiere sind des Glücks etc. nicht fähig: dies hangt blos vom bewustseyn ab — alsdenn würden sie unglücklich seyn — die Fabel der Sancta Klara vom Undanke, der Schlange, 30 des Fuchses, des Esels: *<bricht ab>*

/ Alles komt bei Thierseelen aufs Bewustseyn an, das zeigen sie 54 aber nicht: sondern Handlungen nach einem gewissen bestimmten Plan: den sie nicht durch Reflexion über gegenwärtigen Zustand ändern können. z. E. Biber in Kanada bauen obgleich immer zerstört wird. 35

alle denkende Wesen haben 3 Dimensionen:

1) Vorstellungen — z. E. Monade des Leibniz

/ Die beschützungs Triebe der Natur sind Fureht z. E. in der Nacht, 55
 und da dieses auch bei Thieren (ohne Bewustseyn) ist, z. E. Pferde
 in Naecht, — Thiere in Sonnenfinsternis, so muß also ein Grund der
 Vermutung des Uebels natürlich seyn, der sehr leicht durch die Ein-
 5 bildung in die vermeintliche Empfindung ausartet, und mit vielen
 Bildern leicht ausgemalt werden kann: wie Einbildungen denen die
 Dichtkraft hilft im Schlafe Traum und so auch Nacht ist: — Man
 glaubte ganze Handlungen wahrgenommen zu haben: — und da
 Einsamkeit und Nacht nicht Menschen vermuten lassen, so schloß
 10 er auf alle Wesen: — Die Entfernung betrog ihn — und da er ver-
 gebens griff, so hielt er sie vor undurchdringlich — vor Schatten —
 Zauberbilder — Geister: — die meisten dachten, es wären die Seelen
 der Vorfahren, da die Menschen einen unauslöschlichen Trieb nach
 Überbleiben nach dem Tode haben — Anordnungen machen und
 15 gleichsam alsdenn dabei zu seyn wünschen; so bildeten sich Kinder
 ihre Erseheinungen ein. Es gibt eine Dämmerung, die so frazzenhafte
 Stellungen macht, aber nur einige Minuten in der Tagscheide so
 kritisch — da halbe lichtsempfindungen Chimären in einer Seele macht,
 die viel dazu erdichtet: — So bald 10. Menschen diese wunderliehen
 20 Gestalten sagten, so ward das Gerücht gemein — ein Vorurteil der
 Jugend, die alles durch Nachahmung thun und es glaubten: so wäre
 der Wahn von Geistern auch ohne alle Erseheinungen entsprungen —
 allgemein geworden: — Die Philosophen fanden sich, die um ihre
 Vermuthungen zu zeigen, nicht prüften, sondern bloß erklärten —
 25 ein System — Mythologie — Religion daraus maekten: und so war
 die höchste Stufe: natürliche Mythologie — Religion

Ja daraus machten die Alten und älteste Kirchenväter die Gemein-
 schaft mit Engeln, daher Ineubi und Sueubi = dies als ganz gewiß
 siehe Argens Lucanus — daher die Enakim und daher ganz Sy-
 30 stem = sie wohnten in der Luft, und das meiste aus den Schriftstellen,
 deren manehes bloß uneigentlich erklärt werden mußten. — Die Neigung
 zum Schrecklich schönen machte dies: — Bekker ging in seiner
 bezauberten Welt zu: Semler: das *δαίμονιακον*: in der Helleni-
 stischen Sprache eine unerklärliche — seltsame Krankheit — solches
 35 Geist der Krankheit — Die Reden waren Worte der empörten Ein-
 bildungskraft und das Wunder war mit einem Worte und also eben
 so groß. — Es ist schwer, sich einen Menschen mit 2. handelnden
 Substanzen, Geistern vorzustellen: — Aber daher fanden sich in der
 Zeitfolge beseßne, bauchredner, Hexen, Zauberer: — Geisterbanner,

Teufelverschwörer: — insonderheit nachher mit Gelehrtheit ausstaffirt, und daher die gemeinsten Vorfälle des lebens dumm erklärt: —
 56 Die Spitzfündigen Scholastiker / beschrieben heilige, deren leichname Wunder thaten — Erscheinungen.

Da insonderheit böse Geister immer erschienen sind, so sieht man die Menschliche Neigung bei Gefahren Erscheinungen auszusinnen: — Zauberformeln des Albertus Magnus — exorcismi — Weihwaßer — Criminalmethoden — beim Waßerschwimmen — Erzählungen von besonderen Umarmungen — die von andern unterschieden sind, und die Elben (Alpe) zur Welt bringen — das Geständnis vor Gericht 10 das doch Tod brachte: — ist freilich befremdlich: z. E. besondre Chimären — Incubi etc., Kobolde, (Poltergeister: daher viele leute Häuser verliessen und bei Schaden lachten) Hexen aufs Blockberg: (in Walpurgisnacht) nahe an der höhe ist das Gras niedergetreten: — wegen des Nachtfrostes, der in der höhe das Gras krümmt Con- 15 trakte die der böse Geist gemeiniglich vest — selten Mensch hielt z. E. D. Faust in ganz Europa: vom Buchdrucker Faust, der Mönche müßig machte: — Geistliche verstärkten es: und warnten vor der Gemeinschaft — beständige Gemeinschaft — daher wurden Kon- trakte bestätigt — weil man sein reich beschrieb (sonst würden sie 20 ihn gehen lassen: —) daher blutverschreibungen etc. — oft gefunden — beßer unterrichtet

Poltergeister Prediger in Wetterau Sohn — Diebe oder Verliebte: ein Haus zu besetzen zum Raub — ein Haus zu bestehlen — Verliebte und Katzen nicht Haus 25

Beseßne: verstellt z. E. Prälat auch im Elbinger Territorium — Krankheiten angethan

Inquisition muste Lügen herausbringen: oder verstärkte die Einbildungen die endlich so stark als wirkliche Empfindungen wurden — Thomasius vom Kaiser utirt (vor Prälaten geschützt): brachte 30 wirklich einige Falschheit heraus: — so daß in allen Protestantischen ländern, alle Poltergeister beseßne, wirkliche Erscheinungen weggefallen sind. — Catholiken verfahren wirklich so als wenn nichts wäre: — ausgenommen in Pohlen — Historien im Polnischen Proteus.

Die Möglichkeit andrer Geister um uns ist wahr: — (abgeschiedne 35 Seelen können vielleicht nicht wirken) aber ich muß mich so verhalten, als wären keine:

- 1) ich habe ja andre Erklärungs Ursachen
- 2) der Wahn ist schädlich.

Der betrug ist so vielerlei: daß seine Mehrheit endlich alles ungewiß macht: — Jezt schon sicherer — ganz im Praktischen — das übrige sind unnuze Fragen — bloße hypothesen, müßige Beschäftigungen: — die niemand beweisen, und widerlegen kann

- 5 / Nimmt man schon Erscheinungen an: so machen die Körper kein 57
Hinderniß Es ist einerlei ob sie durch einen Körper auf einen Körper wirken oder unmittelbar als Geister, auf Geister wirken — Wenn unsere Seele die 2fache Empfindungs fahigkeit durch die Organen hat und durch die Seele: unmittelbar: — so laßen sich als denn da eben
10 dieselbe veste Ueberzeugung entstehen wird, mit Billigkeit einige Erzählungen erklären — denn sonst konnte der Philosoph nicht alles verwerfen, schlechthin, sonst müßte er entweder die ganze Möglichkeit; oder die Möglichkeit der unmittelbaren Geisterwirkung laugnen: — da dieß aber nicht ist: so bleibt blos Unwahrscheinlichkeit
15 als Gegengrund übrig: — die ist aber nicht blos durch die Erzählung der Menschen gnug: sonst müste ich alle berichte laugnen: — Ey welches soll Absicht seyn? Responsio die übernatürlichen Absichten gehören nicht in die Philosophie — wir schließen blos nach der Ordnung der Natur da Geister (nach der Ordnung der Natur und vielleicht
20 nach eigener Willkür) erscheinen und da ist die Frage nach jedes falls Absicht nichtig: und würde unbegrenzt seyn. — Indessen müßen wir die Erzählungen säubern: wenn jede Seele und Geist, an sich — nach der Naturordnung — mit der übrigen Natürlichen Welt in Verbindung steht: so muß jede Seele auch die Einwirkung etc. empfinden können
25 Durch die starke Sinnlichkeit des Körpers muß dies commercium verdunkelt werden, und daher sind die meisten Menschen sich dessen nicht bewusst: — Da wir aber im vesten Schlaf wahrscheinlich am ungestörtesten denken (aber nicht im Traum, da wir dieser Vorstellungen uns bewusst sind, weil wir sie mit dem Körper schon in Ver-
30 hältniß dachten) so kann vielleicht im vestesten Schlaf das commercium am reinsten seyn, weil er vom Körper ungestört denkt Daher auch das nicht bewusst entsteht: und das commercium kann im Traum noch Ueberbleibsel haben, daher vielleicht Ahndungen entstehen: — So wie es ferner manche aber sehr seltne — Schlafwandler — gibt:
35 die ein besonderes commercium zwischen Seele und Körper haben müssen: so ist auch ein seltner Mensch möglich — bei dem das commercium der Geister weniger durch die Sinnlichkeit ubertäubt wird, — da vielleicht die Organisation nur etwaz geandert und das band waz die Seele feßelt, nur etwaz loser ist: — So ein Mensch / wird noth- 58

wendig ein Phantast seyn — Es flechten sich sinnliche Empfindungen mit Geister Empfindungen ein: — die Geister vorstellungen sind schwächer, und das Schöpfungsvermögen der Seele dichtet sinnliche dazu, um es voll zu machen: daher Chimären: stets dazu: — Indessen sind die Vorstellungen blos partialiter falsch: totale Erfahrung wahr: und so muß das Dichtungsvermögen auch bei solchem Menschen habitualiter Chimären zu Empfindungen gesellen: und wird sie vor Empfindung halten: also habitualiter ein Phantast: — zweifelhaft: nicht recht in dieser; noch in jener Welt: also ein Unglück vor ihn: (so wie Schlafwandler) weil der Mensch dazu nicht gemacht ist in beiden Fällen. — Der Zustand der Verrückung besteht nicht im Mangel des Verstandes: — sondern der Vermischung der sinnlichen Empfindungen mit Einbildungen: — zu Empfindung brauch ich nicht Verstand z. E. licht zu sehen: so auch oft verständige leute: — jene Phantasten würden wenig von Verrückten unterschieden werden und mag nicht manche Verrückung davon herkommen — da ihr band mit Körpern verrückt ist: sie empfindt weniger durch die Organen: — und also mehr unmittelbar; sie paart beide übel: — Leute von großem Genie haben eine Art von Wahnsinn: vielleicht eben daher: — entweder man halte also alle Geister vor Wahn, oder verwerfe nicht alles schlechthin: — z. E. auch die von Schwedenborg — dessen Empfindungen zwar im ganzen wahr seyn können: aber partial nie gewiß sind: und ein solcher Begriff wäre sehr wichtig: etc.

Von der psychologia der andern Geister ist zur theologia naturalis nur ein Schritt, weil alle Völker jene Götter genant haben, nicht waz wir nennen: wir also den gemeinen Begriff von Gott voraus: — Vorurtheile: — praesumption — der Gang des Verstandes zu unserm begriff.

Mensch im Zustande der wilden — oder gesellschaftlichen Verfassung voll Mangel, dachte man bei Wirkungen nicht auf Ursache — Der begriff von Gott ging verloren — die Untersuchung der Ursachen war ohne Nutzen vor ihn: daher blos Suchung der Wirkung: — der Trieb der bedürfnisse herrschte damals, und dieser lies alle Untersuchungen weg: — In der gesitteten Verfaßung gibts mehr Ruhe — bequemlichkeit — vor höhere Triebe einiger Menschen: — um aber den Trieb der Faulheit der diese Untersuchungen verhinderte, zu überwinden, muste Trieb der Ehre seyn auch bei dieser Untersuchung der Ursachen. — Indessen hat der begriff von einem Gott sich auch bei Ungesitteten so hervorfinden müssen: — Bcy außerordentlichen Vorfällen, — Erdbeben etc. — Ungewitter, wo wider ihm Gegenmittel fehlen, wird er stutzig, und erdenkt sich zu einigem Trost, ein Mittel — erdenkt sich eine (sich ähnliche) Ursache davon, um an ihm blos eine hülfe wider Furcht zu haben: — So sind auch oft bei uns hülfsmittel wider Furcht, und selbst ausserhalb der Furcht, thöricht: — Also Ursprung vom Göttlichen begriff ist Furcht: dazu kommt

- 1) Einsamkeit: je größer etc. Wilde oft Einsam, jezt mehr gesellig; zum wenigsten Menschen in der Nähe:
- 2) Finsterniß: damals auch ohne Mittel: — die Unglücksfälle darinn musten ihnen einen göttlichen begriff erregen.

Wilden ist also der Iste Gott schrecklich — scheußliche Gestalt — Zorn besänftigen Wilden ist also der Iste Gott nicht eben gut: das gute müsten sie sich erwerben: das böse käme aber von jenem: — Die Iste Haupteigenschaft der Götter ist Macht, dadurch nicht durch Güte sind sie den Römern und Gricchen schrecklich verehrungswürdig, aber nicht moralisch gut: Jupiter Ehebrecher: Venus macht Vulkan zum Hahnrey: Merkur lügt wie ein Zeitungsschreiber: — In Egypten die gröste Steigerung vor andern zum Urheber und Urwesen: — In Samojeden Schammans Zauberer, Götzepriester fingiren sich

lauter Schreckliche Götter: — Neger: schwarzer und weißer Gott:
 jener neidisch, tückisch: der ihnen kein guts gibt: (denn ihre Faulheit
 glaubt, ihre Mühe hätt' es verdient) = diese Uebel die vielerlei sind
 60 geben vielerlei Götter: — Daher kam der Wahn von den über/bliebenen
 Seelen: — die wenn sie von einem so sehr leidenden Körper befreit 5
 wären, glücklicher mächtiger würden — immer mächtiger würden —
 und also Gegenstände der Furcht und Hoffnung seyn musten — Dies
 glauben die Fakiers (Bettelmönche) in Siam; — also der Begriff von
 Gott ist bei allen Nationen, aber anders als bei uns; bloß mächtige
 Wesen, gute oder schädliche, und wenn sie den Teufel anbeten, so bloß 10
 schrecklichen Gott: — Griechen und Römer Theogonie ist fast allein
 bekannt: denn diese sahen schon auch die günstigen Weltbegebenheiten
 als Folgen mit einem spekulativen Kopf an so entstand Vulkan, Pluto
 etc. — alle Unvollkommenheiten der Götter machten nichts, da sie
 mächtigere Wesen waren — daher auch von Menschen gezeugt: — 15
 In der Folge der Zeit mußte 1 Gott seyn der der Erste war: da behelfen
 sie sich mit der absoluten Nothwendigkeit — der Weltstoff ewig und
 in dem auch Götter: — das Nichts kam ihnen nie in Sinn: Schöpfung
 ist bei ihnen bloß Umformung — nicht Hervorbringung — Jamblichus
 in seinen Mysteriis der Egypter führt schon Einen (ένα) an: eine 20
 blinde Ursache: von dieser endlich αιωνες, die Ursachen der Welt:
 jener wenig mit der Welt: sondern seine Unterursachen bloß: von
 jenem wissen z. B. auch Nordamerikaner nichts und wollen auch nichts
 wissen: sie glauben, daß jener in sich gekelirt, ruhe, und andere
 wirken laße: — Egypter heilige Thiere: denen göttliche Eigenschaf- 25
 ten verliehen sind: — so auch Fetische der Indier: — Einer ver-
 kleinerte den andern Gott gegen den seinen: — Kasse, Rasse; sie
 stritten nicht daß jene Götter wären, sondern nur sie wären kleiner: —
 so auch Römer zerstörten nicht die Götter, sondern suchten sie und
 brachten sie unter ihren obersten Gott: als wirkliche zu erhalten: 30
 nur zu subordiniren: — Juden setzen dies voraus: da sie den Phi-
 listern κατανθρωπον das der Gott der Götter ihnen so ihr Land gebe,
 als ihr Gott ihnen das ihrige. — So muß bei allen Aussehweifungen
 endlich Einheit sich finden: — dem πολυθεισμος accomodirte man den
 einen Gott. Porphyrius sagte endlich: alle untergottheiten waren 35
 Kräfte der obersten Gottheit: — Wenn ich dem Lauf der Natur gemäß
 bis aufs oberste komme, so setze ich dem also nichts neben an: —
 aber was hat der eine vor Eigenschaften: — nach ihren Empfindungen
 musten sie die Vorzüge steigern: daher Indianer Gott faul: — und

machten endlich gewiße Sekten: Chinesen die höchste Vollkommenheit im Nichts (dunkler begriff von Geist) dem sie sich in Finsterniß nähern. Siamer (fast einerlei mit Sincsen) glaubten im Unermeßlichen ein Licht aus dem seine Funken in Körper — insonderheit Lamas geht, und wieder zurückkehrt: — dies ist bloß Phantasietraum, eine Chimäre, die sich endlich per analogiam rationis verfeinigt (nicht aber Vernunftgründe) und endlich Einheit: — ist dies aber ein Glaube Gottes: — ein begriff von Gott ist der so allgemein? Nein! — Daher oftkein Wortz. E. Chinesen Tien: himmlischer Daher Mißion Tien Hu — beherrscher des himmels: Die Erkenntnis Gottes erst ein Wahn, ward nachher etwas gesteigert, und gereinigt.

/ Der Ursprung des begriffs von Gottes Verstand ist durch die 61 Zusammenstimmung der Dinge der Welt, da sie einen weisen Urheber verrathen, bloß: nicht aber aus der Zufälligkeit — zu der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gegentheils erhebt sich nicht der gemeine Verstand: sondern alles beständige hält er vor nothwendig: — das was den Menschen zur Betrachtung des Urhebers reizte, ist die Kunst, und Regelmässigkeit in der Welt: z. E. die Geschicklichkeit der Thiere, Lauf der Sterne, von denen man einem jeden die Regierung eines besonderen Gottes, nachher aber eines einzigen zuschrieb: — Dazu kam die Zufälligkeit der bewegung, die eine fremde Kraft und Stand der Ruhe voraussetzt: und also auch ein erster Bewegter, der ist aber nicht selbst todt (Körper Materie) sondern anders: — Also nicht die Entstehung der Materie an sich, sondern ihre Zusammensezzung und Bewegung zeigte eine Ursache: und auch diese sehr schwer. — Aus Schmeicheley, Furcht, Heucheleley, nicht aus dem Grund in der Sache legte man ihm Allmacht, Allgüte bey: hätte er alles mögliche erschaffen: aufs beste etc. so wäre er allmächtig etc. aber das weiß man nicht — Unsere Seele bestimmt lieber immer etwaz am Grade ungewisses: vor große Macht lieber Allmacht! — Also hat man sich nach dem Natur Gange den Menschen zu einem Allmächtigen gesteigert: — aber ob eins oder viel wären: das konnte man nicht einschen: sie steigerten theils einen bis zur Allmacht, dem die andern untergeordnet wären: — theils gaben sie jedem einen besonderen Distrikt der Schluß auf Einheit ist also bloß aus den tiefen der Philosophie — Der begriff von Gottes Exsistenz ist also kein Erfahrungs- sondern willkührlicher begriff — Daher standen ihrem Wahn seine Eigenschaften, Grad, Zeit, Raum, seyn, Vielheit, zu erdichten frey: — Schränkt man den göttlichen Begriff aufs höchste Wesen ein so ist der wieder willkühr-

lich: — den ich mir (wie Mathematiker) willkürlich denke und denn erst beweise. Welcher Begriff paßt also allen diesen willkürlich zusammengeordneten auf den gemeinen begriff der Menschen von Gott am besten: — Man denkt sich die letzte Ursache, freiwirkend die Dinge der Welt: dies ist der wahre begriff — der allgemein ist, und auf den die bewegung und Ordnung führte: — konnte ich mir unter Gott die höchste Vollkommenheit denken: so ist es wohl willkürlich: aber wenn es nicht Ursache der Welt ist: so wäre es nach dem gemeinen begriff vor mich nicht Gott: ich denke mir die Ursache voraus und frage alsdenn erst: ob diese die höchste Vollkommenheit hat: und der letzte begriff liegt also im gemeinen begriff nicht unmittelbar: — Hingegen denkt man sich eine letzte Ursache — selbst nothwendig — frey: nicht aus Zwang und Nothwendigkeit einer Ursache: — Nun aber, den Begriff Gottes, zu beweisen, welchen werde ich vestsetzen: — willkürlich muß er seyn und nachher zu beweisen: — da die letzte Ursache bei dem gemeinen begriff die nota dominans ist: so soll dieser begriff bewiesen werden: alsdenn ist aber sein begriff bloß relation: — die correlata hangen von einander ab: und da ich von der Ursache hier bloß aus der Wirkung schließe, und die Welt so schlecht kenne, als Wirkung wie gebrechlich der begriff von Gott; Nehme ich den begriff des letzten, des ersten, so setzte man die Unabhängigkeit zum Grundbegriff: da aber aus diesem noch nicht alles fließt: so setze man die Relation mit der Welt dazu: und alsdenn würde die Definition: Deus est ens independents (absoluter begriff der hier sehr nothig ist) causa mundi libera (relativer begriff aus dem wir vielleicht Eigenschaften werden herleiten können). Der Begriff von der höchsten Vollkommenheit ens realissimum gehört beileibe / nicht in die Definition: denn 1) so hat man schon nach dem natürlichen begriff einen Gottbegriff: ohne den begriff dieser höchsten Vollkommenheit 2) muß er erst bewiesen und also nicht ein Definitum werden: also Deus est causa libera mundi independents. — Jezzo Prolegomena der Natürlichen Theologie — sie ist:

1) subjectiv — wie sich die Menschen dahin gesteigert haben: den begriff von Gott nach ihres Verstandes Natürlichem Gange das waz alle Nationen gemein haben: — ohne daß sie recht haben: bloß Wahn.

2) objectiv: die wahre Idee von Gott wie fern sie wahr aus dem Verstande fließt, und die Menschen hätten kennen sollen. Diese beweise nie aus göttlichen Zeugnissen: — (diese Erkenntnis ist historisch nicht aber philosophisch, ob es gleich sehr wahr seyn

kann:) sondern aus der Vernunft: — Sie gehöre zur Metaphysik denn diese halte in sich 1) Anthropologie 2) Physik 3) Ontologie (von allen Dingen: aber weiter als jezt) 4) Ursprung aller Dinge: Gott und die Welt: also Theologie — den letzten Realgrund, und ist die oberste
 5 Metaphysik da sie die Realgründe betrachtet. — Sie wird aber die schwerste seyn: da die logische Unterordnung zwar wegen der Zergliederung schon sehr schwer: aber doch leichter ist, als die Realgründe, weil wir bei diesen nicht den Nexum einsehen: daher ist Physik schwerer, als Arithmetik, und Theologie die schwerste und ob
 10 wir uns durch unsere bloß sinnlichen begriffe irgend einen wahren uns machen können, als Gott: alles ist ja bloß nach der Analogie: — oft waz widerstreitet mit meinem sinnlichen.

/ Die Schönheit und Ordnung hat bloß auf ein vernünftiges Wesen 63 Beziehung Vollkommenheit ist also innerlich oder äußerlich — Ma-
 15 terie ist bloß vollkommen äußerlich in Beziehung auf andre, die lust und Unlust fähig sind: — Thiere auch meist bloß äußerlich: weil sie nicht Bewustseyn haben: vernünftige Wesen aber doppelte Vollkommenheit

im Verhältniß auf sich: z. E. ein Mann, der gut verdaut, lacht etc.
 20 im Verhältniß auf andre: z. E. ein Mann, dem Publiko gut: oft erwegen wir bloß die Vollkommenheit eines Wesens auf uns: oft bloß aufs ganze: — Die Vollkommenheit Gottes hat auch doppelt Beziehung

1) relative: auf den focus der Vollkommenheit außer ihm: die lust und Unlust eines andern: z. E. der Sommona Cadam der Siamer, in so
 25 fern er unter dem fato steht: ist sehr vollkommen weil seine praedicate den focus der Vollkommenheit außer ihm sehr befördern, ist unter allen Vollkommenheiten so fern sie bloß relativ sind, das vollkommenste: so ein Gott ist relativ schon der vollkommenste so wie die Sonne unter den Weltdingen.

30 Also 2) absolute Vollkommenheit durch Eigenschaften die zu seiner eignen Vollkommenheit zusammenstimmen: muß also lust und Unlust, an seinem eignen Zustande vorausschen: muß also auch seines eignen Zustandes der lust etc. bewust seyn also ein vernünftiges Wesen: dessen Vollkommenheit die relation aller praedicate in ihm auf das
 35 Gefühl der lust und Unlust seyn wird und alsdenn macht die Allmacht keine absolute Vollkommenheit (vielleicht vor uns: aber wenn es bruta fatalitate ist nicht vor ihn) Gebt ihm alle Eigenschaften und Nehmt ihm das bewustseyn der lust so nehmt ihr ihm alle Vollkommenheit: perfectio summa est consensus omnium praedicatorum ad summae

voluptatis fruitionem est: sicque est summa felicitas: dies sind vollig synonymische Wörter: — z. E. Erkenntniß ist bloß in so fern auf sein Gefühl Seligkeit.

ens perfectissimum absolute est, qua tale, beatissimum: — (relative, qua tale, minime) Wird dies Kenzeichen angegeben, so wird also Gott 5 kurz als das seligste Wesen definirt: dies ist aber nicht der 1ste Begriff nach dem gemeinen Urtheil von Gott: denn hiermit ist bloß gesagt Gott ist der Grund der größten Glückseligkeit

- | | | |
|---|------------------------|----|
| 1) in ihm: als absolut vollkommen | } dies ist aber ein zu | 10 |
| 2) außer sich: als respectiv vollkommen | | |

beweisender Begriff nicht ein postulatum: folglich geht dieser willkürliche Begriff vom gemeinen Begriff ab. Man wähle sich also einen andern willkürlichen Begriff: — daß man ihn als den Grund (den realen) von sehr vielen denke: so, daß er selbst nicht abhängt: also sehr reales Wesen: und gedenke ich ihn als den Grund von allen: 15 so wirds das ens realissimum: — in dem alle Realität in ihm als Bestimmung gesetzt wird: durch das alles ausser ihm gesetzt wird — auch das positive in der Welt: also auch Schmerz: — folglich wüsten wir noch nicht vorläufig, ob nicht viele Realitäten in ihm auch Schmerz bleiben: und alsdenn wäre er, wenn nicht der größte Grad der Vollkommenheit außer ihm gesetzt wird nicht höchst vollkommen — folglich 20 wird hiemit durch den höchsten Grad der Realität nicht zugleich der höchste Grad der Vollkommenheit gesetzt

64 / Ein Wesen, in dem alle Realität, als der Grund aller ausser ihm: ist sehr möglich. 25

Ein Wesen, in dem alle Realität, als Bestimmung bloß in ihm selbst: ist das möglich? Responsio Dies folgt noch nicht! — Der Autor, Wolf, und fast keine Philosophen haben hier auf den logischen und real Grund und Widerstreit gesehen: und alles vor logisch angesehen: — Vieles widerspricht sich und ist unmöglich Vieles widerstreitet sich 30 und ist nicht unmöglich und nicht widersprechend. Nun kann eine Realität der andern widerstreiten ohne sich zu widersprechen: — die Schmerzen sind so positive Empfindungen, daß sie noch mehr verhütet werden: als Vergnügen erkaufte werden: — Nicht aber bloß Privation — Nun aber ist Glückseligkeit das facit der Summierung 35 aller Grade der Lust: das durch das facit der Summierung aller Grade der Unlust realiter aufgehoben wird: und die Folge alsdenn ist Null. so eines Wesens, Daseyn, in dem alle mögliche Position gesetzt wird: ist = dem O.

Der begriff der Vollkommenheit muß also der Überschuß der position der lust seyn vor Unlust: etc. etc. folglich kann die Vereinbarung aller Realität nicht der höchste Grad der Realität seyn. Eben so als abstrahiren eben so positiv ist: als attendiren: eben so ist beides nicht
5 zu vereinigen: da sie sich aufheben: und folglich O. folglich widerspricht sich die Sezzung aller möglichen Realitäten — weil sie sich realiter opponirt sind und also O. Es widerspricht sich also nicht an sich: sondern in beziehung auf die folge, da ein O gesetzt würde. folglich kann vorläufig in Gott nicht alle sondern alle mögliche
10 realität gesetzt seyn: der begriff von Gott ist also nicht so bekandt nach dem gemeinen begrif: — bei der Frage: vom Daseyn Gottes, wird das seyn nicht als ein Beziehungswort aufs Prädikat gedacht: da überhaupt das seyn kein neues Prädikat, sondern die absolute Position aller Prädikate: — keine neue Realität — sonst wäre, wenn das
15 Daseyn ein Prädikat wäre, ein Daseyn = dem Daseyn des andern: z. E. des Pferdes und Menschen. Die Position ist kein neues Prädikat, sondern entweder ein blosses Verhältniß: die copula im Urtheil sezt respective: oder ein absoluter Begriff: bei Sätzen vom Daseyn: daher fällt der Kartesianische Beweis weg: — da man sich künstlich ein
20 allerrealstes Wesen gedacht hat: und daraus beweisen wollen: deßen seyn auch Exsistiren muß: alsdenn exsistirt auch der vollkommenste Gelehrte: — aber welche Ungereimtheiten: = also aus einem willkührlich erdachten Begriff können wir nicht das Daseyn als Prädikat finden, nach der Regel der Identität — b) Weg: nach dem nexu der
25 Realgründe, da es aus Logischen Gründen unmöglich ist: — Da wir Gott unmittelbar als Ursache unserer Empfindungen nicht erkennen: sondern bloß schliessen: — und da wir bloß einige Dinge als Wirkungen sehen: so können wir höchstens von diesen einen Urheber schließen: nicht aber aus andern möglichen Wirkungen noch andre Ursachen
30 leugnen: — Unsere Schlüsse auf Ursachen werden nie den höchsten Grad erreichen: sondern in ihm bloß viele Weisheit Macht Güte einsehen: denn nicht in der Ursache als Wirkung nach diesem Schluß: = nicht ewig (das ist Riesenschluß) sondern sehr lange: = nicht Allmacht: sonst müßten wir alles einsehen, oder doch wissen, wer dies
35 kann, kann alles bauen: — Also werden wir bloß aus dem begriff des Ersten auf einen Gott schließen können: (Es muß Urheber seyn — erster Urheber, vielleicht independent, schlechterdings unabhängig: hier ist fast schon zu viel zugegeben: aber: doch bleibt etwaz übrig: — wenn andre Wirkungen wären, die auch ihren Urheber etc. etc. haben

können) = Kann ich aber aus dem begriff der Nothwendigkeit und Unabhängigkeit alles herleiten, so braucht das vorige *<bricht ab>*

65 / Können wir nur erst den begriff des absolutnothwendigen denken so muß schon in ihm der Begrif des Daseyns liegen: — ich muß also bloß die Möglichkeit des Isten nothwendigen einsehen, so kann ich 5
denn sogleich sein Daseyn und Eigensehaften ableiten: — Beweis: Viele Dinge, die existiren in nexu, haben das Prädikat eines nexus, und dieses Prädikat der Verknüpfung muß einen besondern Grund haben, weil es aus dem Daseyn der Dinge an sich nicht folgt: = daß A existirt a. b sey, folgt nicht: — Setzt abc. in nexu: sie hätten 10
entweder einen oder viel oder keinen Urheber setzt sie hätten keinen: so wäre jedes an sich nothwendig, weil kein Ding als Grund einer Bestimmung in ihm seyn darf: — also muß jedes nothwendige Ding, nicht mit andern verknüpft seyn — und da diese verknüpft sind: so 15
müssen sie folgen seyn — also Urheber: setzt viel Urheber vieler Dinge: = diese müssen wider verknüpft seyn unter sich, da ihre Werke verknüpft sind und folglich müssen sie nicht absolut nothwendig seyn sondern alle zusammen einen Urheber haben: — folglich müs- 20
sen sie einen Urheber haben: — Keine Verknüpfung ist ohne Raum und Zeit: dies erkenne ich anschauend zugleich: oder nach, oder vor, oder neben: — also verschiedene Dinge, die existiren müssen nothwendig verknüpft seyn: (Raum und Zeit: anders nicht denken) folglich müssen sie **einen** Urheber haben: also kurz: alle Verknüpfung 25
setzt **einen** Urheber voraus: alle Dinge müssen verknüpft seyn folglich etc. — Dieser Beweis ist zwar nicht völlig überzeugend: aber erhaben 30
schön, da er in das Mannichfaltige Einheit bringt; — so daß der unbegreifliche Raum vielleicht die nächste Folge vom Mannichfaltigen zu Einem ist: die nächste Folge der Abhängigkeit des Vielen von einem: dadurch wird auch eben das Mannichfaltige zu Einem: — zur Welt, durch Verhältnisse verbunden: — dies ist der Grund 35
aller Beweise. Er hat aber doch die Schwäche: daß er den Raum und Zeit voraussetzt, die zwar unter allen Dingen der Welt das Verknüpfungsmittel seyn müssen: aber (nach dem Krusius) nicht aus der Existenz folgen, und also auch nicht zwischen Gott und der Welt sind, da diese nicht eines zusammen ausmachen: — — Die übrigen 35
Beweise: nach der Causalverknüpfung aus der Ordnung etc. der Welt, kann ich nicht auf die Einheit noch auf die höchste Grade schließen in der Ursache: also auch nicht Mathematisch: — — aus

dem Daseyn der Welt wird auf Gott bloß bedingter Weise geschlossen: aber seine nothwendige Existenz folgt daraus nicht. Aus dem Licht des Himmels schließe ich eben so auf die Sonne als Grund; bedingter, nicht nothwendiger Weise: sondern es ist eine nothwendige Folgerung: so auch es muß ein Gott seyn = von dem ich aus der Wirkung nicht auf die Nothwendigkeit schließen kann: — wollt ich a priori schliessen: wenn Dinge existiren so muß etwaz als erste Ursache dieser zufälligen existiren die selbst nicht zufällig sondern nothwendig: aber woher mache ich mir denn den Begriff von der Nothwendigkeit — worauf kommt denn diese an? waz bestimmt das? wenn ich diesen Grund der Nothwendigkeit — diese Art seines Daseins erkannte: so würde ich aus ihr wahre Prinzipien der Eigenschaften erkennen: — aus dem Begriff des Daseyns selbst: nicht bloß unvollkommen aus Wirkung. So bald ich das schlechterdings nothwendige Daseyn verstehe: so muß ich auch sogleich sein Daseyn seine Existenz zugeben: denn wenn so ein Begriff unter den möglichen begriffen wird: so ist alsdenn diese Möglichkeit sogleich Daseyn: — — Daher sind also die Cartesianischen beweis falsch: der beweis durch Causalschlüsse unzureichend, weil ich nicht die Art des absoluten Daseyns daher verstehen kann: — — es komt alles auf den begriff der Nothwendigkeit an: diese ist 1) logisch: eine bloß Respektive zwischen Subjekt und Prädikat nach der Identitäts Regel: Diese ist bloß bedingungsweise: eine Nothwendigkeit im Sezen des Urtheils, und seiner bezichungen / nicht aber von der absoluten Sez- 66 zung der Dinge selbst: z. E. Triangel ist logisch nothwendig daß er 3 Winkel habe und so sind alle Geometrische Wahrheiten 2) Realnothwendigkeit, da nicht nach dem Principio contradictionis geschlossen: sondern etwaz absolute gesetzt wird: dieß ist die Nothwendigkeit nicht eines Schlusses sondern Dinges: Sie ist wieder

1) bedingt: Realnothwendigkeit eines Dinges als Folge: Schmelzwaßer ist als folge der Wärme nothwendig

2) absolut: Realnothwendigkeit eines Dinges als Grund: Diese ist also von der absoluten logischen Nothwendigkeit eines Schlusses und von der bedingten Realnothwendigkeit eines Dinges unterschieden: und ist nicht bloß ein Respektus der Dinge: die Frage von der absoluten Nothwendigkeit eines Dinges z. E. Gottes ist äußerst schwer: nach der gemeinen Vernunft ist hier eine Kluft: alle Dinge könnten ja auch seyn: — warum soll denn das eine nicht seyn können? — Die Entwicklung dieses Begriffs sey nicht Logisch: denn

eine real Position ist ja nicht nach dem Identitäts Saz zu entscheiden: sonst kommt ja bloß logische Nothwendigkeit draus: und der Saz: Gott ist: ist eigentlich nicht ein Urtheil, sondern bloß Begriff auf den man erst durch lange Urtheile kommt: — Der Gedanke: von der Nothwendigkeit ist wunderbarerweise von der Philosophie übergegangen; Ich muß um diesen Begriff zu entwickeln, das absolut Unmögliche: und das Mögliche überhaupt erklären; Wobei sich gar nichts denken läßt, das ist völlig unmöglich: — so lange sich etwaz noch denken läßt, so fern ist noch waz möglich — das unmögliche im logischen Verstande ist im Widerspruch: nach dem Saz des Widerspruchs, dem obersten Saz aller logischen Möglichkeit — und dabei ist also gar nichts zu denken übrig: eben daher wirds auch logisch unmöglich seyn weil sich dabei nichts denken läßt: — z. E. ein Triangel mit 2 rechten Winkeln ist logisch unmöglich nach dem Saz des Widerspruchs, weil er diesen als das oberste Kennzeichen aller Möglichkeit aufheben möchte, und also alles Denkliche aufhobe: — d. i. alle möglichen — alle denklichen Respektus werden hiemit aufgehoben: — Bei der Realunmöglichkeit kann ich keinen Widerspruch finden, weil hier kein Respektus vom Subjekt zum Prädikat aufgehoben wird: da das Daseyn kein Prädikat ist: — das Nichtseyn wird also kein Prädikat seyn — sondern eine bloße Aufhebung eines einzelnen Begriffs: — leugnet jemand Gottes Allmacht etc. etc. so ist dies lauter logische Unmöglichkeit nach dem Saz des Widerspruchs, und nach diesem beweise ich aus dem Subjekt die Unmöglichkeit: — aber die Vorstellung einer absoluten Position, ist anders: hier wird bei der Remotion so gleich alles aufgehoben: da bei der logischen Remotion das Subjekt behalten und Prädikat bloß verneint wird: — wo ich nichts rede: widerspreche ich mir nicht: wo ich Gott nicht sezze: so widerspreche ich mir nicht: denn ich rede hier nicht von der hypothetischen Sezzung Gottes gegen seine Geschöpfe: sondern absolut: einzeln: und da ist dessen Unmöglichkeit nicht nach dem Widerspruchs Saze etc. etc. Wir werden also nicht den **Saz: Gott ist:** beweisen: sondern eine gewisse **Existenz** bcweisen von der alles mögliche abhängt. Aus dem begriff des unmittelbar nothwendigen Wesens läßt sich seine Einheit — sein Zustand es enthält den Grund aller Möglichkeit — folglich auch die höchste Realität, und weil alle Vollkommenheit nicht ohne Ordnung gesetzt werden kann, so muß es auch Vernunft in sich enthalten folglich auch ein Geist seyn; und der Geist, der aller Möglichkeit Grund ist, ist Gott: folg-

lich ist hier Gott dargethan, nicht aus dem Satz des Widerspruchs;
 sondern aus dem Begriff des Absolut Nothwendigen, als eines einzel-
 nen Begriffs, der möglich und also auch wirklich ist: Nur daher
 wird der Widerspruch seyn, daß wenn gar nichts existirt: doch
 5 eine Möglichkeit sey: — Man lese den Beweis und seine Anwendung:
 — hier geben wir noch eine besondere Anwendung: Dinge, die im
 Raum und Zeit sind, sind verbunden, und die / Möglichkeit der 67
 Verbindung der Zeit und des Raumes ist bloß durch ein Etwas
 gegeben, von dem sie abhängen — Es läßt sich von vielen Dingen
 10 nicht denken: daß sie seyn; und das ohne Verbindung durch Raum
 und Zeit: es sind so gleich respectus. Selbst also in der Möglichkeit
 des Raumes und Zeit wird ein Daseyn eines vorausgesetzt; es
 existirt also einer und durch ihn alles; woher existirt aber dieser;
 dieses warum bei vielen existirenden Dingen ist gut: aber bei dem
 15 einen ist ungereimt, weil hiemit verborgen seine Möglichkeit unent-
 schieden angenommen wird also nicht von nothwendigem Daseyn:
 — Der Realgrund von aller Möglichkeit ist also das schlechterdings
 nothwendige das also auch das allerrealste Wesen ist: — da es den
 Realgrund von aller andern Realität in sich enthält; und erhält also
 20 lauter Realität in sich und keine Negationen: aber hiemit wird
 nicht gesagt: alle Realität ist in Gott als Prädikat: — denn viele
 Realität, die von ihm abhängt, ist durch ihn zwar gegeben aber also
 durch ihn, als Grund, aber in ihm ist sie nicht als Determination;
 z. E. alle mögliche Körper Kräfte sind durch ihn, aber nicht in ihm
 25 gegeben: — Er enthält also die größte Realität in sich; und ist der
 Grund von aller möglichen Realität. — Schmerz ist als Realität nicht
 in ihm gegeben: — da es andere Realität aufheben müste: — in
 Gott muß Verstand gegeben seyn; alle Realität wird also alternative
 in Gott gegeben: entweder durch oder in ihm: hier muß ich sagen:
 30 das durch welches Verstand gegeben ist, muß selbst den höchsten
 Verstand als Determination haben — — Der gemeine Verstand
 urtheilt ohne alle diese Schwürigkeiten sehr lebhaft von Gottes Daseyn,
 und ob dies gleich brüchig ist: so ist vor ihm nicht mehr nöthig;
 so wie die Schrift ἀνθρωποπαθῶς redt. Zu dem gemeinen Gebrauch
 35 gehört bloß, daß uns ein Gott gemacht, ob er alles gemacht, das
 ist vor ihm Spekulation; wie er sonst beschaffen sey, wird ihm nicht
 ausgemacht: aber wo wird daher ausgemacht werden können, daß
 alles gut sey, wenn ich nicht von seiner höchsten Gütigkeit über-
 zeugt bin; aber an diese Ueberzeugung reicht nicht der gemeine

Verstand, der es vielleicht nach seinem Vermögen der Vergrößerung zugibt, oder aus Schmeicheley! — —

Die Menschen hätten gar nicht nothig, sich in der Metaphysik in Wolken verlieren, dagegen gab uns der Schöpfer Triebe, Richter in uns; — vor den Vorwitz weiß man zu wenig; vor den Nutzen und Gebrauch nicht gnug; — wir aber schon verwohnte, müssen uns entweder qualen oder auf Dornpfaden gehen. — — Nach der Abstammung unserer Begriffe ist es nicht gleichviel aus welchem Grundbegriff ich die übrigen ableiten will: Eins ist uns schwerer, als das andre: — wir haben sie leicht und sehr natürlich aus dem Begriff des schlechterdings nothwendigen hergeleitet: — So wie die pluralität in der Menschlichen Seele als eines Subjekts nicht folgt aus der Vielheit der respectus gegen verschiedene Sachen. 820. Von dem Möglichen kan nie geschlossen werden auf die wirklichkeit da sie nichts als ein respectives Prädikat nach dem Saz des Widerspruchs: — und diese eine absolute Position ist: — Stellt euch das allerrealste Wesen, als möglich vor: so ist das so viel, als daß die Prädikate — dem Subjekte nicht widerstreiten: und es folgt aus dieser willkührlichen Vereinigung nichts: für ein Daseyn schlechterdings — — Doch 68 von der Möglichkeit der Dinge / als einer Folge, geschlossen auf das Daseyn eines Wesens, als Realgrund, also auf das Daseyn als Grund ist völlig anders: — Wenn ich alles aufhebe, so ist kein Widerspruch hierinn, denn das Daseyn mit allen seinen Prädikaten wird völlig aufgehoben, auch das Daseyn Gottes. also aus der Möglichkeit folgt kein Daseyn, weil dies nicht wenn es aufgehoben wird, nach dem 20 Saz des Widerspruchs ware: aber aus der Möglichkeit als Folge, kann auf das Daseyn als Grund geschlossen werden, so wie bei Ursache und Wirkung: von dieser auf jene von jener auf diese. 25

821. vnitas und vnicitas ist unterschieden: — Diese ist die Einheit: ein unaufloslicher Begriff jenes die transscendentale Einheit: die 30 Folge des nexus von vielen Prädikaten zu einem: da er den Grund aller Prädikate in sich hat: — je mehr alle Prädikate von einem abhängen, desto mehr Einheit. Die transscendentale Wahrheit und Vollkommenheit sind sehr leer: und kommen bei allen Dingen vor: doch sind sie gar nicht zu vergleichen: weil sie völlig heterogencisch; 35 und gar nicht homogen sind, folglich auch kein Verhältniß der Größe, zwischen beiden: — die transscendentale Vollkommenheit laßt sich auch nicht vermehren noch vermindern Die Vollkommenheit in Gott wird von uns metaphysisch betrachtet: in so fern er als ens mit

andern homogeneisch betrachtet werden kann. 824. Der Autor will hier die Abstammung aller Dinge von Gott aus einem ganz falschen Grund herleiten: — Das Daseyn Gottes soll den Grund der Möglichkeit enthalten, weil wenn ich ihn aufhebe, ich das principium contradictionis aufhebe: eben so der Pythagoreische Lehrsatz: — Dieser und jeder nothwendige Satz ist eine Folge des principium contradictionis nicht Grund; — und unser begriff: daß die Aufhebung des Daseyns in Gott alles Mögliche aufhebe: ist anders gewesen. Bülfinger untersucht, ob Gott der Grund des Wesens der Dinge sey: — die Möglichkeit kann nicht eine Folge der Wahl seyn, sondern muß in der Vorstellung des Verstandes vorhergehen: — die Möglichkeit ist also nie Moralische Folge, durch seine Freiheit sondern Unmoralische Folge, durch sein Seyn, also Realfolge: und dadurch bekommt das Feld der Möglichkeit Einheit: — Setzt alle Möglichkeit nothwendig und unabhängig seyn so fehlte alle harmonische Wohl-
 15 gereimtheit: — ein Feld zerstreuter Positionen — — Wenn aber alles Mögliche von einem dependirt: so ist dadurch Einheit: und dies macht uns die Wohlgeremtheit im Wesen — Da unsere sinnliche Empfindung der Stoff zu allen unseren Gedanken und die eigne
 20 Empfindungen die Grundlage zu unserer Vorstellung von Geistern seyn müssen; §. 826 so werden wir oft durch einen Mangel des Scharfsinnes Gott Vollkommenheiten beilegen, die es bei uns nur theilweise sind, und hiedurch bringen wir manche Unvollkommenheit in Gott: z. E. das Mitleiden ist wirkliche Unvollkommenheit und ich
 25 lege es ihm doch per analogiam bei: so daß blos die höchste Stufe der Realität ihm zugeschrieben wird, so wie wir ihm auch ein analogon der negation beilegen z. E. daß er nicht im Orte ist: — um blos die realität absondern zu können. 827. So wie wir von Gott fast stets per analogiam denken, und wir voller modorum sind: so bringen wir es
 30 auch in Gott z. E. die Vorstellung in Gott von der gegenwärtigen Welt: z. E. da die Welt zufällig, so müste die Vorstellung auch in Gott zufällig seyn — aber / da die Wirklichkeit kein Prädikat ist: 69
 so ist die Vorstellung davon blos ein bewustseyn seiner eignen Entschlie-
 35 Welten diese existiren muste: — so ist auch die Freiheit Gottes voll modis von uns — — Dieses ist aber blos ein Titel vor irrige begriffe, die von Gott abgesondert werden müssen.

828. Des Autors Erklärung ist zu weitläufig: — da unmoralische — physische Unvollkommenheiten wenn sie aufgehoben werden, nicht

heiligkeit genant werden: — sanctitas est in quo est puritas major: — puritas est negatio moralium quarundam imperfectionum. Ja Heiligkeit ist auch von Tugend so gar unterschieden, und eben dadurch daß etwaz die gröstmögliche Tugend ist: kann es nicht die gröstmögliche Heiligkeit seyn: — die Tugend sezt nicht blos eine Verbindlichkeit zu Handlungen voraus: sondern auch eine Moralische Möglichkeit des Gegentheils, nach subjektiver Möglichkeit: — die Tugend kann also, keinem, als der das Gegentheil zu überwinden hat zugeschrieben werden und also weder Engeln noch Gott: sondern diesen ist Reinigkeit und Heiligkeit zuzuschreiben: — wenn hingegen Tugend stets unrein ist; und also der Mensch im natürlichen Stande ist nie heilig, sondern höchstens tugendhaft, und desto mehr tugendhaft, je weniger heilig man ist: so wie Sokrates alsdenn am freundlichsten redt, wenn sein Zorn am meisten schwillt, und er ihn am meisten unterdrückt: —

Die Moralität Gottes ist nicht eine Erfüllung der Pflicht, weil diese eine Verbindlichkeit voraussetzt, eine Nothwendigmachung eines gewissen Guten anzeigt, deren Gegenteil subjektiv immer möglich ist: hingegen ist sie bei Menschen stets Erfüllung der Verbindlichkeit — weil diese stets unreine Triebe voraussetzt

831. 832. Allmächtig: da alle Realitäten außer ihm einen unendlich kleinen Theil seiner Macht erfodern: — weil sie realiter in ihm unendlich sind, und alle möglichen Dinge, die doch immer endlich bleiben, den kleinsten Theil seiner realität beschäftigen: — die höchste Macht, in so fern sie als actio immanens betrachtet wird, da alle realität in ihm ist, übertrifft weit die Allmacht in so fern sie als transiens betrachtet wird

836. Ein Absolut nothwendiges Wesen kann nichts anders als Substanz seyn.

838. Ein Absolut nothwendiges Wesen kann nichts anders als monas seyn: — Eine jede zusammengesetzte Substanz ist veränderlich: da das materiale (die Substanzen selbst) und das formale (die Art der Zusammensezzung) dabei sich findt: das lezte ist blos nexus — relation — zufällig: — alsdenn wäre ein Zusammengesetzter Gott zufällig, wenn auch jedes einfache Theil nothwendig wäre, weil die Verknüpfung zum Ganzen stets zufällig bleibt

Gott ist höchste Einheit — Mensch hat in Absicht auf sein leben etc. etc. wenig Einheit viele Abhängigkeit: — bei Gott ist aber die höchste Einheit: da er von allem unabhängig ist: — ja er ist der

Grund aller Einheiten die von ihm abhängen: und der einzige Grund der Einheit weil alle durch Raum und Zeit / verknüpft seyn müssen 70 als folgen von Einem. — — —

Gott ist nicht ausgedehnt: — *solitario positum non implet spatium*: — weil dies alsdenn *partes extra partes* anzeigte: — Zusammensetzung und folglich nicht in Gott: —

Gott ist ein *infinitum reale* — — Die Allgnugsamkeit ist ein sehr fruchtbarer begriff in Gott, da durch ihn alles erklärt und gesetzt werden kann: — Man kann nicht sagen, daß er so viel als es möglich gewesen geschaffen: denn alle Möglichkeit hängt von ihm ab: — — Die Unendlichkeit von Gott wird nicht füglich in der Philosophie gebraucht 1) er sagt nicht: alle Realität: sondern bloß die alle Zahl übersteigt: und so sind auch vielleicht meine Gedanken und viele andere Dinge unendlich 2) er ruht wohl, bestimmt aber nicht genug, da die Allgnugsamkeit vest belehrt: — eine unendliche Vollkommenheit ist hiemit noch nicht die größte, sondern es gibt ja Vergleichenungen zwischen Unendlichen: — Dieser begriff ist zwar Ästhetisch: jener Verständlich und dadurch noch erhabener: — — Da unendlich nicht = ist dem begriff des größten: sondern ein Zahlbegriff relativ. — comparativ wenn es in Vergleichung mit einer andern Größe von gleicher Art, als Einheit betrachtet: — größer ist als alle Zahl: — Dieses waz alle Zahl übersteiget, ist deßwegen noch lange nicht das größte: — z. E. die Ewigkeit nach der Welt ist unendlich und doch kleiner, als die Ewigkeit + die vor der Welt: — An deßen 25 Stelle ist beßer die *omnisufficientia*, da er der Grund von allem ist; allem wirklichen und möglichen: — Diese ist Philosophisch — jene Aesthetisch — und des sanften Erstaunens Grund — indessen nichts bestimmendes, sondern bloß eine Seite in Absicht auf den Maasstab: —

844 Aus einer Eigenschaft lassen sich die übrigen ableiten: — 30 also einen bösen Gott sich zu denken ist unmöglich —

Manes aus der Schule der Perser, aus des Zoroasters, nahm 2. Wesen an: — und breitete sie aus: — Diese Lehre ist freilich schädlich: da sie alles Praktische der Religion aufhebt, aber sehr ungewiß weil die Zanklust der damaligen Säkten alle ohne Unterscheid 35 (z. E. in Spanien die Lutheraner so gar) vor Manichäer gehalten und oft verbrant wurden. Da man stets die Vermischung des Guten und bösen in der Welt hat erklären wollen, so ersann man sich Jupiters Faßer, Pandorens büchse, *〈bricht ab〉*

Der entscheidende Gedanke des Guten und bösen ist der: werde ich einst seyn oder nicht? nicht? so ist alles gutes und böses Kinderspiel: thöricht sinnst du, klagst du, genieße lieber! werden wir seyn? — So ist eine kurze Reihe Physischer Uebel nichts; und macht das kunftige daurende Vergnügen noch lebhafter, wie das Andenken einer beschwerlichen Reise die hausliche Ruhe noch lebhafter macht: — aber die Moralischen Uebel (wären sie auch klein) so sind sie wichtig, und verschwinden nie; sondern verscheuchen die kunftige lust wie ein Gespenst: — *<bricht ab>*

11 / Indessen ohne die bedürfnisse wird uns die Schöpfung ja Gott 10
gleichsam auf eine Art unbegreiflich: wir können die göttliche Natur nie fassen: wir können nie die Unvollkommenheit der Menschen so absondern, daß waz reines übrig bliebe Ein Geiziger würde auf einer wüsten Insel sich nicht so grämen, als ein Wohlwollender Wir kommen also nicht weiter als zur Annäherung — nicht blos quantitativ 15
sondern auch qualitativ — Jeder Zweck intendirt ein gewisses zufälliges Gute — waz ist das Gute in Gottes Zweck? — Setzt lauter Materie die schön wäre, ohne Vernunft, sie ist möglich gut; alles läuft also auf ein Gefühl voraus; insonderheit a) vernünftige b) aber auch schon unvernünftige; doch dieser Grad des Guten ist nicht 20
vollständig zur Wahl — Den Thieren sich unbewust ist das Seyn und nicht seyn gleich viel — blos vernünftige ein completer Zweck — in ihnen das Gute — das Gute das Verhältnis auf die Tugend — Diese ist die Glückseligkeit — folglich die höchste Glückseligkeit ist hier der letzte Endzweck selbst — nicht die Summe der Lust in Gott: 25
sonst bedürftig abhangelnd, nicht allgnugsam: — die Ehre Gottes? Responsio ist zweideutig 1) Menschlicher Fehler, durch Ehre sich glücklich zu schätzen: auf Gott ists eigennützig und verkehrt: sondern 2) die Ehre blos als ein Mittel zur Glückseligkeit folglich ist Ehre Gottes Mittel — Glückseligkeit ist Endzweck: falsche Frage 30
durch oder? wäre die Erkenntnis Gottes kein Grund der Glückseligkeit so hort es auf. Der höchste Grad der Glückseligkeit wäre also wenn ein Erschaffenes sich der Abhängigkeit von Gott bewust wäre, d. i. Anschauung Kein Mensch ist durch seinen innern Sinn sich klar bewust, seiner Abhängigkeit von Gott — indessen scheint 35
es doch möglich zu seyn, daß sie sich unmittelbar durch den innern Sinn der Wirksamkeit Gottes gewiß zu seyn, so wie man sich des Daseins der Dinge bewust ist — Dies wäre der vollkommenste

Zustand 1) wir erkennen blos die Sachen aus Folgen: diese Art die Ursachen zu kennen ist beschwerlich und macht unsere Philosophie schwer: würden wir uns der obersten Ursache zuerst bewusst seyn, so desto klarer dies vniversum als ein principiatum — waz konnte
 5 also der höchste Grad *<bricht ab>*

/ Dies wäre die größte Glückseligkeit im Ansehen, doch nicht 72
 außer sich, sondern mit dem innern Sinn, weil Gott der Creatur innerlich gegenwärtig ist, allein das Substanziale erhält. — Keine Philosophie und Religion ist nie in der Welt gewesen als die Christ-
 10 liche Religion, die einen solchen unmittelbaren Umgang gelehrt, der, durch die Philosophie gereinigt einen beweis von der christlichen Religion gibt. 946. vsus rerum sunt etiam rerum fines: ist ein alter betrüglicher Canon. Alle Nutzen der Dinge sind die Zwecke der göttlichen Absicht? Der Zweck enthält die beweis Gründe des Decreti
 15 in einem vernünftigen Subjecte — und also Vorstellungen des zu erlangenden Guten. — Alles Gute mit dem Zwecke in nexu gehört entweder essentialiter zum Zweck, waz nehmlich zu den causis impulsivis completis des Zwecks gehört, oder accidentaliter waz zu den incompletis des Zwecks gehört. Wenn Gott einem Schiffe extra ordinem einen Wind gibt, so eomplet zum fahren, incomplet auch Getränke abkühlen — hat Gott dem Jupiter Monde gegeben, um auf der Erde die longitudinem maris zu finden? Responsio Dies ist nicht der
 20 Zweck eomplet gewesen Ehe Menschen sie gesehen, waren sie. — Man zähle die Nuzzen zu beweggründen des Zwecks, die essentialiter zum Zweck gehörig zu den causis completis impulsivis gehörten E. ∇ nicht zu spiegeln sondern die Art, wie vernünftige Geschöpfe ihre handlungen dem Zweck subordiniren ist ein wesentlicher Untersechied von der göttlichen Art: Konte z. E. der Mensch anders erkennen so wäre nichts, waz sein handeln in Ansehung des Nuzens bestimmt.

30 Ist die Welt das höchste endliche gut: so können die kleinen Dinge Füllsel des Ganzen seyn. — Wir stellen uns nicht vor: daß Gott die Welt ganz erkenne da sie nie ganz werden wird: — die Art des Nuzzens der Zwecke ist also uns unbegreiflich: die Nuzen, die accidentaliter zu den Beweggründen gehören, sind nicht Theile des
 35 Zwecks.

/ Die Lehre der Zwecke ist sehr fehlerhaft und unvollkommen. alle 73
 Nutzen braucht man als Theile des Zwecks — E. Physische Theologie.

Aus einer anderen Fassung

§§ 516—644

1 / 516. bei der ist die Heiterkeit des
 Tages höher Wir Mensch z. E. bey dem einen Julius
 Caesar: denk ich den Helden etc. oft komt etwaz von den 5
 vice versa der denke: quae regnat id est quae mittarum
 sociarum maximarum die ungewiß der Mangel der Ueberzeugtheit
 oft von den herrschenden Begriffen oft her: die
 der Erziehung: extensive größer ist die Vorstellung je mehr Merk-
 male sie hat intensive größer je mehr Unterscheidungszeichen die 10
 Merkmale haben (praegn: haben Vorstellungen
 Vergrößerung: durch das zeigen die Auslegung Regn:
 tenebra sentitio ist gewagt: sonst — Dieser fonds ...
 ist sehr groß wenn man aus
 der intellektuellen Kraft nicht; verworren: kleine Kügelehen 15
 das Vermögen dunkler Begriffe a) dunkel
 b) verworren

521 nicht eine jede Vorstellung die nicht deutlich ist ist verworren
 sondern eine nicht deutliche Vorstellung von zusammengesetzten
 sinnlichen, denn die Sinlichen Vorstellungen sind verworren, wir 20
 erkennen sie zuerst, und es muß noch der Verstand angewandt werden
 sie deutlich zu machen: Mensch und Thier beide sinnliche Begriffe:
 wenn sie auch äußerlich hat keine
 Kraft sie klar zu machen: sind Ob-
 jekte der 525 perceptio Kraft Finsterniß 25
 hat: Niemand kan sich blos negative anstellen weil
 eine subjektive Vorstellung da nichts gegeben ist,
 auch nichts zu denken = also bleiben sie
 vorstellen von der gegenseitigen
 positiven Vorstellung: Blinde oder von Finsterniß be 30
 davon man sich positive nicht vorstellen weil wir kein
 Gefühl davon haben aber auch keine negative: dicse
 aus den Sinnen und dessen Fehlern: die Vorstellung der
 Negation geschieht durch wozu man durch die
 That die danaeh auch positive 35
 negative: Mensch sündigt.

527 sunt ceteris paribus: leicht: nach dem Nexu
 vielleicht: paucae vires entis

[The page contains extremely faint, illegible handwriting, likely bleed-through from the reverse side.]

jekten partial Vorstellungen im Menschen, dabei ist Figur *pereceptio prima* Sonst *adhaerentes*: blos die Idee, weil eine Erinnerung an eine *socia* ist die folgt 531 Klarheit 1) Menge der Merkmale: *extensiv* 2) Große der Vorstellung in einem Merkmal *intensiv*: die lebhafter — lebhaft: Poeten Deutlichkeit Trockenheit: Metaphysik ist nur 5
 in so fern eine Einheit, da die Menschen nicht beides verbinden können: das schimmernde: *extensiv* Gleichnis Exempel *bons-mots vis illustrativa* Fabel *vis explicativa* Gleichnis *vis resolvenda* (: Metaphysik resolvirende Moral:) *vis persuasionis* Fabel sinliche Gewißheit *superficiaria et solitaria* blos in *absentia*. 532. die 10
intensive ist nicht stets die stärkste: alle Erkenntnis fangt von Sinnen an: die Sinne geben sehr viele Merkmale: durch ein starkes wird die Idee nicht so lebhaft: Kann denken sehe und lese: Wo eben nicht blos logische Erkenntnis nothig ist sinlich auch *extensiv* sondern durch die *coordinatio* der vielen Merkmale Diese machen aber eine Erkenntnis 15
 zugleich *confus* — sinlich, die sinnlichsten gemeinhin die stärksten: 533 Aesthetie der grösste Theil unserer Vorstellungen sind sinlich — sie kennen lernen: Regeln zu durchdenken Aesthetik: Musik durch Sinne nicht durch Vernunft = die Aesthetik ist schwerer als logik, weil Regel davor viel schwerer ist = 534. wenn meine Vorstellungen 20
 unmittelbar von der Gegenwart des Objekts ist Empfindung E. Haus sonst auch Träumer Phantast 535 das Vermögen, unseren Zustand selbst zu empfinden innere Sinne die Verstand etc. genant sind — äußerer Sinn, da ich auch die von mir unterschiedenen Die äussern Sinne: wir empfinden entweder die Bewegung der Objekte bei einer 25
 sinnlichen Empfindung mit einigem *tactus*: wenn wir sie nicht trennen/
 3 so gehört es zu dem vorigen. *Tactus*: viele Philosophen nennen einen Sinn das Gefühl, durchs Gehör, Gesicht etc. Denn ist *tactus* nicht besonders. Aber wir empfinden die Bewegung des Organs etc. *tactus* — Kanon . . . Das Ohr thut wie Gefühl einer redet: gehör — Man faßt 30
 etwaz an: man empfindet den Rand im Finger Man sieht: ohne zu fühlen in der Luft und fühlt: Man riecht Mehrrettich: und fühlt. Man kann also alle Sinne bis zum Gefühl vergrössern. Schmecken Scheidewasser: fühlt: Zahl der Sinne ist gewiß groß. Licht sehr weit sehen: Luft, weit hören: Ausdünstung viele von weit riechend: Salze: 35
 Jemand starke Sinne: wenn man nicht viel Verstand braucht desto stärkeren Sinn: jeder Mangel eines Sinns oder an andern — Gefühl kann die bewegung als das Object also noch viele Sinne unter sich begreifen: ich fühle Kälte, und Hitze: Schmerz etc. — einer kann also

von den andern fremde Sinne haben: weil auch die Organe nicht gleich sind: schaben: Kann es nicht noch mehr als 5 Sinne geben? Außer justum tactus wenn es noch verschiedene Materie ausser der Luft Licht etc. gibt, die unsere Sinne nicht bewegen, müssen doch
 5 andre bewegen können. Magnet erfordert einen besonderen Sinn: den vielleicht Vögel Heuschrecken die nach Norden ziehen, haben können. Man kann sich von den Sinnen die wir nicht haben keinen Begriff machen.

541 je besser die Sinne 2) je größer die Aufmerksamkeit, weil die
 10 Seele selbst thätig ist durch die Aufmerksamkeit, bei den Thieren sind beide aufmerksam 545 sie sind die klärsten in der Seele, wenn ich nicht auf andere besondere Aufmerksamkeit richte. Sie sind die ersten der Grund von andern Poesie Facilitirt 1) durch Finsternis zum Wagen E. Gehör Gesicht 2) durch poesie — Impedimentum 6) 7) 8)
 15 Musik . . . : Zerstreuung logisch ein Empirist 545 2erlei Sinne: äussere Sinne: Dinge vor uns: innerer Betrug der Sinne 545 wichtig, weil die sinnliche Erkenntnisse die Quellen der übrigen und wenn die verpestet ist etc. so ist auch ein Betrug der innern Sinne möglich = Alle sinlichen Empfindungen sind Vorstellungen durch die Gegen-
 20 wart der Dinge (per definitionem) es sollte also die gröste Richtigkeit dabei seyn, weil alsdenn die Vorstellungskraft kein Vermögen seyn würde:

sinliche Empfindungen an sich wahr, wir betriegen
 25 bloß uns durch ein Urteil: das wir auf Empfindung gründen Mond und Wolken — (Grösse sieht man nicht, sondern urteilt bloß, betriegen) Gänse mit Reutern wir urteilen also bloß von Grösse: Mond scheint beim Aufgange größer — per vitium subreptionis wir verbanden das Urteil von Kindheit auf mit Empfindungen: Kind kan nicht unterscheiden also wirds verknüpft Emp-
 30 findungen sind simple Begriffe man schließt bloß von der GröÙe in der Empfindung, die aber von der GröÙe der Sache unterschieden seyn kann

Subjektiv ist der vorige ein falscher Grundsatz, der falsche Urteile die von Empfindung ausgehen waz wir nicht empfinden,
 35 urteilen wir, daß es nicht sey, wir glauben es daß wir dies empfinden daß es nicht sey. Nebel insonderheit — Urteil waz ich empfinde, welches aber, wenns nicht ist, empfunden wird das ist nicht da *<bricht ab>*

- 4 / Dies ist recht: aber wenn er nicht zu sehen wäre: so ists falsch
Urteil vitium subreptionis: wenn sie auch da wäre: Experimental-
physik etc. Maulwurfsaugen

§. 548. ist schon an sich falsch das praejudicium Thomisticum.

2) Vorstellungen, die gewöhnlich mit einander sonst 5
verbunden gewesen, werden, wenn ich die eine empfinde
glaube ich die andre auch zu empfinden Die Seele ist stets
geschäftig rege zu verbinden und irrt sich. Da bei einem diese Wirk-
samkeit höher ist oder die Unachtsamkeit höher ist, so sehen alle nicht
gleich. Baumannshole Leidenschaft Furcht im Walde, manchmal die 10
einer ähnlich ist, daß man Muhe hat sie zu finden. Diese Art von
Phantasie ist sehr wunderlich.

548. 2) Überhaupt Ursache und Wirkung Erkenntnis davon ist
blos Urteil Ich sehe nicht, daß der Blitz ein Haus anbrent. Bauer schoß
mit dem Harken den Hasen: Lißabon am Tage ist ein Urteil (Gelübde: 15
Erfolg) Manchmal kan wahr seyn, ist aber als Erkenntnis stets falsch:
Innere Empfindung — wenn wir innere Empfindung für
äussere halten: Phantasie der Träumer: Daval, Johan van Leiden,
Mahomet; d'amien, die stets waz sehen: wenn ich waz vor eine
innerliche Empfindung halte, waz nicht ist: Quelle aller 20
Irrtümer. Crusius: er betrügt sich nach den Regeln des äusserlichen
Betrugs: Krusius nach den nichts Dogmatisch ausser Gott
<bricht ab>

- 1 / Daß diese Phantasien ganz klar sind, komt vielleicht daher, weil
sie die einzigen in der Seele sind, daher werden sie vor sinliche Emp- 25
findungen angesehen. — Oft enthalten sie spätere und ernstliche
Eindrücke des Abdrucks durch Materien weil sie durch keine neue
abgebrochen werden. gewisse Träume sind sehr gemein: von Einsam-
keit.

Die Zustände der Seele im Schlaf erschöpfen nicht die Träume. 30
Wir können klare Vorstellungen haben die wir nicht wissen und deß-
wegen denken sie sind nicht gewesen — Es gibt Art von Schlaf, da
schlafende Personen gewisse willkührliche Handlungen gemäß ihrer
Phantasie vornehmen. Daß sie schlafen zeigt ihr Mangel der Empfin-
dung: E. eines der blos Gefühl hatte eines der nicht == daß 35
wir uns, wenn wir aus einem vesten Schlafe erwachen
nicht erinnern konnten, so folgt daraus nicht, daß wir

damals deßen nicht bewust gewesen seyn: der veste Schlaf kann am vernünftigsten denken a) Der vorige Gegenstand fällt weg b) Denn dabei sind weniger hinderungen als im Wachen, dieses sein vernünftiges Denken scheint also nach dem gar
 5 kein Wunder zu seyn. — viel fremdes stürmt auf sie, dagegen sie Mittel anwenden muß Objectio es ist auch möglich aber waz möchte dies nuzen 1) jeder Gedanke von dem Nuzzen ist bedenklich es kann ihre gemeine Thatigkeit es so fodern: Gott müste also besonders dies verhindern doch ohne Ursache 2) Der Nuzzen kann unbe-
 10 kandt seyn — vielleicht sind die grösten Erfindungen des Tages blosser Reproduktionen der Nacht — vielleicht kan der Tod diese historie des Schlafs erwecken. Phänomen ein Kind kann nach dem Schlaf besser etc. Wie kommts denn, daß die Träume abgeschmakt sind a) weil sie heimlich afficirt ist: die Seele ist in der grösten Aktivität, aber sie
 15 ist übel disponirt und doch per legem associationis da kommen viele fremde Dinge herein b) weil man sie nicht gewiß hervorbringt (E. Maandrücken aus Stillstehen des Bluts) Befinden unserer Seele im Schlaf ist ein Räthsel — Nothwendigkeit des Schlafs aus dem Cerebro

/ Schlafwandlerer: die Organen der lebensgeister mögen verständig 2
 20 seyn: oder blos die Organen der willkührlichen handlungen frei: oft ist auch ein und die andere sinliche Empfindung frei. Bei den meisten das Gefühl frey: als der grobste Sinn, der am stärksten wirkt, weil hier das Sehen und hören nicht das geringste sonst bewegt. Daher gehen Schlafwandlerer richtig, wegen der Richtigkeit des Gefühls, und der
 25 Phantasie Mittel davor: naß vors bett gelegt: — Sonst auch Namen, weil wir darauf, als unser selbst am meisten attendiren Medicinisch sehr schwer zu bestimmen

Phantasie unsere Seele kan durch angestrengte Aufmerksamkeit so klar etwaz sich vorstellen, daß es eine sinliche Empfindung nach-
 30 ahmt Wer die fertigkeit hat, dies zu vermischen ist Phantast. fast ein jeder Mensch, da man die Idee (der Schönheit) nicht empfindet, sondern sich (z. E. an andern Personen) vorstellt, der dies ähnlich ist. (Original besser) Man nennt aber die blos Phantasten, die blosser Chimären vor sinliche Empfindungen halten. E. Mörder
 35 sieht den ermordeten, Gespenster: Der Fehler liegt nicht am Verstande, sondern Einbildung, die so erhöht ist, daß sie den Empfindungen des Wachens gleich kommen: er mag Engelverstand haben. Manche sind in einzelnen Stücken Phantasten. Hypochonder

Man henge also nicht gar zu lang einem Objekte mit Anstrengung nach, in sonderheit der Chimäre. E. Erscheinung, Gram: verrückt ist ein habitueler Phantaste: (Träumer, Phantaste, Verrückter) leidet nicht am Verstande: Poeten und Mahler können es werden insonderheit die seraphischen.

Mittel curiren (logisch): Engelländer curiren auf der Akademie zu Bedlam daß sie Willen lassen: sie lassen die Ideen obscuriren per diuturnitatem Sectio VIII. Alle begierden und handlungen gründen sich auf die praevision. Wie kommen wir auf die Idee der Zukunft ?
 3 Wir stellen uns / deutlich durch den Verstand durch Urteilen vollständig durch die Vernunft: durch Vernunftschlüsse vom 1sten 2ten und 3ten Grad polysyllogismus vollständig: nicht selbst Vernunftschluß sondern folgt drauf. Je mehr Vernunftschlüsse desto vollständiger Begriff. — desto tiefer der Verstand: desto schöner, je mehr mittelbare Merkmale. Der Grund von dem allen ist der innere Sinn.
 analogon rationis 1) analogon intellectus folglich ein analogon facultatis iudicandi sive iudicii, das bloß Dinge unterscheidet, ohne des Unterscheidens der Dinge sich bewusst zu seyn: Ochs kann nicht den Unterschied des Dinges erkennen: und urteilen also nicht, = sie unterscheiden bloß praktisch, nach den verschiednen Empfindungen: Möglichkeit der Aufmerksamkeit Auch der Mensch handelt so, wenn er in Gedanken ist, er unterscheidet, ohne sich deßen bewusst zu seyn. 2) analogon rationis: man kann etwaz vermittelt eines Mittelbegriffs erkennen, ohne sich des Mittelbegriffs bewusst zu seyn — Ein Kind sieht auf den Mienen des Vaters Zorn: weil diese sonst ruhig gewesen So handelt der Mensch gewöhnlich ob er wohl Vernunft hat doch bloß aus dem analogon rationis. Schiffe rühret sich aus Erwartung des Künftigen, also per analogon rationis Sperling dijudicirt, nicht aber iudicirt — acumen sensitivum ingenium sensitivum (nicht aber memoria sensitiva: das wäre contradictio in adjecto) praevisio sensitiva (nicht aber praesagitio sensitiva) iudicium sensitivum: quod dijudicat, non iudicat. — — analogon rationis ist sonst eine Zuflucht der Unwissenheit gewesen qualitas occulta jetzt bestimmt: das Gedächtnis kan aber intellectualis et rationalis seyn. 641. Personalitas die Pythagoreer glaubten ein Mensch könne wohl schon in der Welt gewesen seyn: diese waren darnach zwar dasselbe Subjekt, nicht aber persona wenn sie sich nicht ihres vorigen Zustands bewusst wären. Providentia ich kan etwaz sensitive perspiciren: intellectuale wenn man sich dessen bewusst ist. 642. affir-

matio: nota notae, est nota rei ipsius: negatio repugnat notae, repugnat rei ipsi 643. unvernunft: waz an sich mittelbare Merkmale hätte, aber nicht durch diese Merkmale konte erkannt werden: dies ist aber ein Widerspruch: folglich ist jedes unvernunftige — unmöglich — E. Mannheit Gottes:

644. wenn die Praedicate vermittelt Mittelbegriffe konten erkannt werden *<bricht ab>*

2.

Nachträge aus dem blauen Studienbuch

/ Derselbe Gaume, der eine feine Süßigkeit empfinden soll, emp- 2
findet auch einen feinen Schmerz Die Süßigkeit die bloß aus remotion
des Schmerzes entsteht ist das Süßigkeit ?

Die Gabe zu Karakterisiren

5 Ist unser leib ein Bild der Seele, wie die Seele ein Bild Gottes ist —
Leib und Seele en parallel betrachtet —

Erkennen wir das Gute bloß, oder fühlen wirs sogleich.

Warum beklagt man bloß die unschuldig unglücklichen — weil wir
wegen des Schicksals, das uns doch auch treffen kan, bewegt sind.

10 Ist der höchste Affekt vor einen Menschen möglich ? — Ein heftiger
affekt gut — nemlich man empfindet gelindere nicht dabei — sie
verschwinden und so selbst die Kraft — sie zeigen große Fehler —
hingegen werden wir ohne sie nicht schlafen, die Welt sinken — wir
das Gute empfinden — Ist das meiste Vergnügen nicht Irrtum (wo
15 nicht Thorheit) selbst Schmerz, und Trost Wie viel Verstand hat ein
jeder Mensch ? so viel als seine Neigungen ihm geben —

Der Charakter der Juden, entgegengesetzt dem anderer Völker —

Crotoniensis Zevxis non putavit, omnia, quae quaereret ad venus-
tatem vno in corpore se reperire posse; ideo quod nihil in simplici
20 genere omnibus ex partibus perfecta natura expolivit

Der Weg zu unserem Verstande a priori ist Göttlich — der natür-
liche der Sinn, aus dem Schluß: der unmittelbar gewiße ist das
eine neue Art ? die per saltum et intuitum so klar uns sind wie sinliche
begriffe und angeboren scheinen — E. in der Moral und Physik die
25 zwar ausgezogen sind durch einen Schluß aber so unvermerkt über-
gehen, thut da der Verstand nichts — woher kann ich das vbi und
motus des Geists, die Art wie Sin Gedanken schaffen und Dinge im
Gedanken sind erklären = Die Sinne lehren waz unmittelbare Sachen,
oder mittelbare durch Wirkungen, da wir urteilen. Alle Gewißheit
30 komt von den Sinnen auf diese 2. verschiedenen Arten, sind beide
gleich, die andre so als wenn wirs gesehen hätten — Der Mangel der
Sinne qua quantitate gibt partiale Ungewißheit qua qualitate totale
E. dort Sterne: hier Geist ? und man kan jene nicht sieher proten-
diren als bloß aus Ahnlichem diese aber bloß nach unsern Organen

erklären durch einen Actum reflexionis vorausgesetzt eine Ähnlichkeit mit uns; weil der Mensch sich das nächste ist; kann er sich desto besser erkennen (Spiegel) was kan noch am Menschen entdeckt werden? hat Gott etwaz in ihm verborgen?

3 / Alle Möglichkeit ist uns sehr dunkel Crusius 94, 95.

5

Sind die Fälle des Wirklichen den Fällen des Möglichen proportional? Geschieht alles Mögliche in der Zeitfolge einmal? (Dörfte man sich über das todte wundern Kan man den innern Zustand anders als secundum regulam identitatis ausmachen: (uns ausgenommen) ?)

Leibniz Alle Wahrheiten sind nothwendig oder willkürlich: die 10 willkürlichen a priori, und a posteriori. (a priori ?)

Wenn das Daseyn kein Prädikat ist: so durch kein Urteil: folglich auch nicht bewiesen werden.

Woher, wenn etwaz ist, was anders sey

nicht logisch. die ordnet bloß unter einander etc. nicht Erfahrung: 15 niemals woher seyn — und Denken: nicht a priori

Möglichkeit begreift (entweder) alle bloß wesentlichen Determinationen (oder auch) die relativischen Der Iste Begriff ist: es ist etwaz: also das Daseyn, (das als die absolute Position durch die entgegensetzung opposition nicht erklärt wird) dies ist subjective eher als die 20 Möglichkeit gewesen, weil dies ein Erfahrungsbegriff und das Mögliche bloß logische Beziehung ist — wie hat man vom Daseyn auf das Mögliche geschlossen?

Ist Alle Möglichkeit entweder nothwendig in se hypothetice 25 potentiale eine logische oder realbeziehung?

bloß nach principium contradictionis eine logische oder eine Kraft und Folge

Nicht bloß das Mögliche per aliquid ist in nexu sondern auch das innerliche nemlich in nexu logico.

Bey dem real Unmöglichem sind 2. real Etwaz in Widerstreit. 30

Bey dem logisch Unmöglichem sind 2. logische Etwaz in Widerstreit subject und prädicat welches auch negativ seyn kann s. 2.te Betrachtung 1)

Gilt irgend ein Schluß vom Möglichen aufs seyn. Crusius 97. — — —

Ein Ideal kan nicht widerlegt werden — — —

35

Unmöglich 1) negativ wenn gar nichts gesetzt wird 2) privativ im Widerspruch

Es war nichts und ist waz — es ist waz und ist nichts — es ist waz und wird waz anders. es ist waz und wird nichts —

Waz ist der Begriff des Möglichen vor einer ? gegebner, oder willkürlich ? seientifisch oder gemein. Ein Erfahrungsbegriff ist er nicht; 5 gegeben ist bloß das Realmögliche das logisch Mögliche ist willkürlich ersonnen Daß ein jedes Ding eine Kraft hat ? Crusius §. 29 a priori ?

Da alle Bewegungen auf materialen principien beruhen, und diese unmittelbar erkannt werden, wie viel kan man beweisen. Gibts auch 10 Existenzen die mit den Sinnen nicht begriffen werden können — davon haben wir keinen Begriff. wären sie von keinem Nutzen ? — Jezt wird eine Übereinstimmung der Sinne mit dem Object der Sinne mit dem Verstand erfordert um zu vergnügen: wäre es nicht kurzer durch Einbildung — Nach der Regel der Identität sonst können wir 15 nicht 2 Dinge übereinstimmend gedenken ohne ein 3tes von dem
<bricht ab>

/ Da der Begriff des Seyns nothwendig subjectiv eher gewesen seyn 5 muß, als der von dem Möglichen, und dieser von jenem sein licht nehmen muß: wird dieser Ursprung uns den Faden in die Hände geben. 20 — Da die Entgegensetzung auch Abstraktion einlicht gibt: so wird sie beinahe das 1ste gewesen seyn, die sinnlichen Menschen Aufmerksamkeit eingeflößt hat. Man sahe oft, daß aus gewissen Dingen unerwartete Wirkungen entstanden und oft verfehlten die Versuche, weil die Kräfte nicht zuriechten. Vom Erstaunen dachte man all- 25 mahlich auf Ursache, wie die Marianer bey dem Feuer. hier fand man eine ungesehne Eigenschaft und dort schloß man auf eine fehlende, die man im Wirklichen vermuthet. So entstanden Begriffe von Kraft, und Möglichen, zu deßen ganzem Bau das Unmögliche der Grund war. Nach einer langen Zeit wurden aus Menschen Philosophen und 30 noch wurde zur hypothetischen Möglichkeit eine innerliche. Wurde die Philosophie Subjectiv abgehandelt, und sollte sie es nicht werden, so würde man auch von hier zur hypothetischen Möglichkeit und Stufenweise aufsteigen Ist es aber auch bei der Objectiven Ordnung nicht mehr als ein Methodischer Fehler, ohne das Etwaz erklärt zu 35 haben vom puro negativo nicht bloß anzufangen sondern auch einen Grundsatz darauf zu bauen: und das Etwaz daraus herzuleiten / und 4 die hypothetische Möglichkeit eher als die absolute wahrgenommen
<bricht ab>

Die Natur giebt uns nichts absolut unmögliches

- 5 / 1 Können unsere Begriffe anders als sinlich seyn
 2 sind bewustseyn und äußerer Sin wesentlich unterschieden
 3 äußerer ohne innern Sinn — bei Thieren
 4 innerer ohne äüßre — hat Gott — Egoist wiederlegt 5
 5 sinliche sind dunkel, bis auf einen Grad zergliederlich
 6 sinliche und unzergliederliche Synonyma + oder —. v. 1.
 7. ein Begriff ist am meisten sinlich und unzergliederlich — ange-
 bohrner theoretischer Instinkt
 8. 10
- a) Das seyn bestimmt: Crusius subsistere — positiv alle Prädikate
 b) Das seyn ist unzergliederlich (Descartes — Crusius als ein
 Prädikat) + oder — Bestrebung der Philosophen es zu erklären
 (zuerst es nicht erklärt bis zum Chaos)
- 1) an sich durch Philosophen durch das Nichts: in so fern es 15
 dem positiven seyn entgegen steht, also nihil privativum
 ist verständlich nicht negativum. privatives nichts: es war
 nichts, und ist waz — (Definition von werden spätere §).
 (§. 8. 20, 23) es ist waz und wird nichts. es ist waz und ist
 nichts: ist negatives Nichts es ist eher gewesen. 20
- 2) durch das Mögliche dem Seyn contradistinguirt oder prae-
 mittirt seine Eingränzung etc. etc.
- 1) Realmöglich — scientific gegeben: setzt Kraft voraus:
 die nun nicht erklärt werden kan woher? auch nicht das
 mögliche weiter: erklärt die Kraft das seyn? — Real- 25
 unmöglich fehlende Kraft
- 2) logisch möglich ist willkührlicher Begriff — folgte lange
 aufs seyn — erschöpft nicht das seyn Die Fälle des Mög-
 lichen sind nicht proportional, muß also nicht mit dem
 Real seyn verwechselt werden. Dies kann mit gewißheit 30
 nicht hergeleitet werden (respectu logico nichts wesent-
 liches erklärt)
- c) Das seyn ist unerweislich wenn es zum Theil einer propositio
 wird
- 4 / c) Das seyn ist unerweislich (neue art Propositio) — praedicat 35
 nicht aus dem Subjekt nicht aus dem Nichts; nicht Möglich
 weil es in diese unzergliederlich ist Idealist Das Daseyn Gottes:
 Gott ist möglich: es ist alles unmöglich Propositio infinita —

d) Art der Gewisheit von seyn (subjectiv ein gröstmöglicher Grad je unzergliederlicher) fast theoretischer Instinkt, am meisten sinnlich

eben daher gar nicht objektiv (Ideal lächerlich widerlegt) Mittelpunkt der Gewißheit seyn.

e) ist der einzige total unzergliederliche Begriff:

wären viele so keine Einheit — sie müsten einen Beziehungspunkt in uns haben: — alle übrige lassen sich ins seyn flößen je mehr seyn sie in sich haben desto mehr unzergliederlich. je weiter dem ich, desto mehr zu zergliedern, je vermischter unser ich ist, je reiner die Wege sind, daher Geist, — abstraktion, Gott, künftiges leben a) E. Raum und Zeit zu seyn Crusius. Ordnung der principia prima das seyn — (Etwaz) vbi ? quando ? cur ? quoties ? esse cogitans esse actu (dadurch Möglichkeit) esse iuxta — (quoties:) vbi — post (quando ?) super (cur ?) cogitare — esse in corpore — sinnliche Empfindung

/ Bewustseyn und Gedanken sind wesentlich unterschieden: nicht 6 von einander herzuleiten: — ich bin mir bewußt darum denke ich (nicht darum bin ich) ich denke (darum bin ich auch nicht) Bewustseyn ohne Empfindung kann nicht endlichem Geist bewusst seyn. werden wirs einst — Gott aber: wesentlicher Unterschied daher: kein Gefühl Daher über Bewustseyn Fähigkeiten von denen wir nichts wissen — in Gott keine Fähigkeiten — die irresolubeln und indemonstrabeln Sätze müssen doch einen Grund in unserer Seele haben deßwegen sie auch bloß einfach sind. — Unser Ich ist allein vor uns unzergliederlich uns angebohren: alles übrige: Einheit war nicht leere Tafel (sonst wär es eine wüste Menge) insofern es mit unserm Ich im nexu steht, je näher, desto unzergliederlicher — bis das seyn — andere Geister im vniverso müssen auch vermutlich Begriffe von aussen bekommen und die werden desto mehr einfache Begriffe haben nicht, weil sie tief einsehen sondern weil sie — im nexu sind und das ist — — aber Gott, der alles aus dem innern uns unbekandten principio einsieht, — dem nichts gegeben ist, hat keinen einfachen Begriff als sich selbst: ich denke ich bin zuerst haben die Philosophen das seyn nicht 35 erklärt daher nur bis zum Chaos — Ob wir vom negativen Nichts einen Begriff haben — 1) insofern es dem seyn als dem blossen positiven entgegengesetzt wird wir denken uns dabei nichts, keinen Grund, keine Folge, nichts in demselben: und aus

- 2) dem Möglichen 1) das innerlich Mögliche ein Widerspruch
 2) das äußerlich Mögliche in so fern es sich
 nicht denken lasst

Möglich dem seyn contradistinguirt — manchmal dem seyn
 praeponirt. 5

Ist das seyn ein praedicat? Kommt das wo und wenn hier in einheit,
 woher können wir uns davon nicht losreißen

woher etwaz sey? ist eben ein Erfahrungsbegriff, der ad analogiam
 geschlossen.

Alle unsere Schlüsse sind ad analogiam 10

7 / Unser Bewustseyn setzt Empfindung und Vorstellung voraus aber
 wenn wir keine Erfahrungsbegriffe von Wesen ohne Bewustseyn
 hätten wir es kaum wüsten, und bei vorgesezten sinlichen Empfin-
 dungen wir uns keine höhern fähigkeiten gedenken

alle Begriffe können uns nicht anders als sinlich seyn — das seyn 15
 ist ein angebohrner Begriff. Wesen des Vniversum. Begriffe von
 außen. Ists möglich daß Gott eines schafft, das lauter Begriffe bewust
 ist: Ja, reell dies sind wir aber nicht, daher kan Egoist widerlegt
 werden, aber nicht Idealist, durch das Gezwungen seyn des Krusius
 (Log. p. 778.) sondern einzig möglich. 20

je mehr es ein Objekt unser selbst seyn kan — Je mehr wir uns
 durch abstracta los winden je mehr wir einst vom äußerlichen frei
 seyn werden — daher alle Zeichen der hohen Kraft, Bilder sind von
 niedern, ausgenommen Gedanken.

je mehr wir mit einer Sache vercinnt gewesen sind, desto natürlicher 25
 wird uns die Sache.

Durch mich denkt alles. Daher Beweis aufs Denken Gottes, aber
 nicht auf sich selbst.

ists alsdeun auch dem Möglichen entgegengesetzt.

Die Vielheit der principia materialia möchte nach beschaffenheit 30
 des Subjekts verschwinden, wenn seine absolute das Iste wäre, waz
 wir bei einer Sache entdeckten. Thiere, Wilde, Menschen, Philosophen

Das materiale der beiden formalia ist das seyn und dies ist der ein-
 fachste Begriff — subject auch der einzig einfache Begrif — denn 35
 1) alle Erfahrungsbegriffe qua tales sind einfach (blos qua tales klar
 nicht deutlich) 2) sie lösen sich subjectiv im seyn auf, denn das wird
 blos empfunden, und dies ist also der einzig völlig einfache begrif:
 je näher diesem, desto größer die partes unzergliederlich. Der unzer-

gliederliche begriff in so fern wir uns seiner bewust sind ist das unerweisliche Urtheile: partiale unerweisliche kommen endlich auf diesen Punkt: *<bricht ab>*

haben Kinder nicht das bewustseyn — im Schlafe äußerlich nicht — —
 5 Alles innere Mögliche setzt ein Daseyn voraus: als einen Grund
 1) der Erkenntnis 2) der Realität ohne Daseyn kann keine innere
 Möglichkeit seyn.

Es ist unmöglich daß keine innere Möglichkeit sey (*impoßibile*
 est), weil alsdenn keine Materie zu denken wäre: folglich setzt sie ein
 10 Daseyn voraus.

Es ist möglich folglich folgt aus ihr kein Daseyn: es ist auch nichts
 als eine Folge gesetzt, ist nichts durch dasselbe möglich: es ist un-
 möglich daß gar nichts existire warum? nicht weil darin nichts
 gegeben ist, sondern weil dadurch nichts gegeben ist — *Propositio*
 15 *finita* statt *determinata*

/ Uns ist der begriff vom seyn gegeben: subjectiv unzergliederlich 9
 entweder — oder + oder 0.

wir wissen nicht daß etwaz ist: wie können wir davon muth-
 massen.

20 wir wissen daß etwaz nicht ist: woher können wir davon muth-
 massen.

ist die beschreibung des Menschen *animal rationale*? — *animal*
religiosum? Von der Ähnlichkeit der Thiere mit uns können wir zwar
 auf unser Verhältnis mit endlichen Seelen nicht unendlichen ver-
 25 muthen aber nicht bloß wegen der Größe sondern auch der Verschie-
 denheit selbst? Verstand und Wille ist willkührlich angenommen? —
 Wenn wissen wir, daß etwaz ist, ohne zu wissen wie und warum E. Seele:
 wie kam die Seele in uns — wo ist sie — ganz oder zertheilt — waz
 braucht sie zum Denken und Wissen den leib, wie bleiben die Gestalten
 30 der Dinge, ohne Verworrenheit, im Gedanken — denkt daßelbe waz in
 den Gliedern fühlt: die Macht der Sinnen von der Seele oder durch nerven
fluidum: wie werden die bilder vom Gesicht ins *Cerebellum* geführt: —
 die Anatomie lehrt uns nur das äußere — das meiste die Empfindung
 (und wo ist die?) — verstehen Geister sich — bewegen sie sich will-
 35 kührlich? *Responsio* Wir wissen das nicht, weil sie uns so begriffe
 mittheilen müsten, als wir sie uns mittheilen — Gewißheit unserer
 Seele a) ich empfinde das Werk meiner innerlichen Verrichtungen
 (das hören können) 2) meine innerlichen Handlungen sind durch
 keinen Sinn möglich und sind doch so gewiß als dicse. 3) durch Rede

sehn wir eine Ähnlichkeit (wir verstehen uns) Verschiedenheit. Indirekt (wie wir uns unterhalten: gleiche Denkart).

- 8 / Die Grundsätze sind Werkzeuge unsere Conceptionen zu Wahrheiten zu leiten, wie die logischen

Die beschaffenheit der Atome ist nicht zu erweisen.

5

Probe fecistis, incertior sum nunc, quam dudum.

Ist Gott wegen seiner Größe uns bloß unbegreiflich oder wegen seiner Verschiedenheit? Man hat bloß das erste geglaubt — seine Menge können wir gnug erkennen von seiner Verschiedenheit die betrachtung schließt viel anders aus sieh Die Mittel der Offenbarung sind die übereinstimmend mit Gott oder bloß mit uns?

10

waz wissen wir von denen entweder unkörperlichen oder sehr Subtilen Wesen, durch sensus non ingredienti

- 9 / Thema: Die Quelle der Schönen Wissenschaft in der Menschlichen Natur

15

1) in den Fähigkeiten

1) theoretisch z. E. die extensive Erkenntnis — phantasia ingenium — fictiones

2) praktisch Gefühl: —

2) in den Trieben: nach Neuheit:

20

nach Veränderung:

3) in dem äußerlichen

1) des Körpers

2) der Sprache

3) der Gesellschaft:

25

- 8 / Thema Der Nutzen der schönen Wissenschaft ums Menschliche Geschlecht

1) im ganzen

1) vor gesellschaft

2) vor Erziehung

30

2) im einzelnen

vor den Verstand

vor das Herz:

Thema Die Jugend als die beste und schlüpfrigste Lebenszeit

1) als die beste

35

1) unsere Seelen Kräfte sind alsdenn am muntersten

2) unsere Begierden sind lebhaft

3) äußerlich weniger Beschwerden; Sorge

2) als die schlüpfrieste

5 1) unsere Seelen Kräfte sind noch ungebildet

2) unsere Seelen Kräfte zu lastern lebhaft

3) vor andre am beschwerlichsten

Pflicht vor die Jugend: an die Rechenschaft zu denken — sie wohl anzuwenden

10 Pflicht vor die Erzieher: an die Rechenschaft zu denken — sie wohl auszubilden

/ Nexus Psychologiae cum ceteris Philosophicis scientiis

10

1) Psychologiae conspectus

cum Metaphysica —

15 1) continet subiectiuum fundamentum principiorum primorum: e. g. veritatem in cogitando: — Pyrrhonist
veritatem in sentiendo: Egoist

corpora: Idealist.

semper continuam — fallacia

20 sensuum hinc Historiae —
sphaera etc.

2) Psychologiae nexus cum *<bricht ab>*

2) Aesthetica: fundamentum subiectivum

1) theoretica = 1) subtilior:

25 2) facultas inferior.

2) practica — facultas sentiendi

3) Logica fundamentum — hinc praemissa

1) sensus internus

2) intellectus

30 3) ratio

4) Practica

1) facultas appetendi

2) facultas volendi — libertas

5) Theologia

35 1) natura

2) immortalitas

3) status post mortem

25 / Die Verdienste der Philosophie um die Erkenntnis Gottes.

1) subjectiv

α) Sie lehrte den Menschen aus den Welt Dingen auf den Schöpfer zu schließen

1) denn gibts angebohrne Iden? 5

2) die natürlichen Begriffe selbst lehren es uns, wenn keine hindernisse da wären

aber diese musten die hindernisse wegnehmen und die barbarischen und thierischen leute zu Menschen machen

β) denn bei dieser abstraktion brauchen wir wirklich eine Art Philosophie diese ist beßer als der unvernünftige Glaube, und die Erfahrungssucht. 10

2) objectiv

α) Sie machte sie rein a) von den lastern, die man Gott zuschrieb 15

b) von der ganzen Mythologie

c) von dem ἀνθρωπομορφισmus

d) von Menschlichen Schwachheiten, die man im Abstrahiren nicht absieht

b) Sie macht sie lebhaft, erweitert sie und uns verehrungsvoll überhaupt durch die klärere Erkenntnis seiner Werke 20

a) durch die Physikalischen Beobachtungen: E. Die Helle — daß alles lebe: Newton: Leuwenhöck: Bücherwissen da man doch noch Geheimnisse zurückläßt.

1) im großen 25

2) im kleinen: uns selbst.

b) durch die Philosophischen begriffe von Vorsehung, Ordnung, Einheit

c) da sie unser Verhältnis verschwindend klein zeigt

Objectio 1) sie befördert den Atheisten. 30

Responsio bloß zufälliger weise, wie das feuer Verwüstung. Die Philosophische historie wird stückweise wiederlegt. —

2) ist überhaupt der Religion sehr zuwider

Responsio sie erhöht vielmehr die Religion — läutert sie etc. 35

Diese Einwendungen sind bloß von Feinden der Philosophie gemacht E. Lange etc.

/ Die thierische klare Vorstellungen, und das Menschliche bewusst- 46
seyn sind die beide Hauptvermögen unsers Verstandes, die uns mit
den Thieren verbinden und über sie erheben. Gebt uns Vorstellungen
der Sinne, und wir werden nie uns das bewusstseyn als möglich vor-
5 stellen können, nicht bloß weil diese handlungen ohne bewusstseyn
selbst nicht geschehn, sondern auch weil beide Kräfte wesentlich
verschieden sind

/ Menschen, und können uns derselben bewusst seyn. Denken und 47
sich seines Denkens bewusst seyn sind 2 Grund Vermögen unsers
10 Verstandes, davon eins nicht vom andern herzuleiten ist.

/ Der Gesittete bleibt lange Kind, weil der Wilde mehr seinen 179
praktischen Verstand ausbildet, und unsere Gaben ja eh Vernunft
1) diese kann eigentlich nicht seyn als auf Verstand gebaut, sonst ist
er völlig fremd und unnutz 2) Vernunft ist abstrakte Schlußart und
15 bloß vor Müßiggänger; der praktische Verstand ist über Sachen und
Erfahrungen: über Wirkungen nicht Ursachen — Unsere Kinder sind
also in den Mitteln der Selbsterhaltung weit dummer als der Bauer etc.

2) weil er eher seinen Körper ausbildet; durch Kräfte, und Uebung;
wir ohne Stärke und Muth: — Meine Erziehung muß natürlich seyn
20 da ich die Natur in ihrer langsamen Zeitigung nicht ändern kann, ohne
sehr üble Folgen: und also

- 1) die auswicklung seiner Körperlichen Organe befördern; also
Uebung, beschwerlichkeit.
- 2) den Verstand nicht vor Jahren ausbilden zu lassen: und da unser
25 jeziger Zustand verkehrt ist so negativ erziehen, um fremde
begriffe zu verhindern: Es wird sehr schwer seyn, zu verhüten,
daß ich nichts lerne:
- 3) brauchbaren Verstand ihm bilden z. E. Weite, Höhe. Keine
Mittel geben, die faul machen z. E. Uhr, Bücher; — Er lernt
30 Schreiben um des gegenwärtigen Nutzens: und sage ihm
nicht entfernte Nutzen, sondern kindische
- 4) Moralische Begriffe vor ein Kind nicht; — wer sich nicht selber
erhalten kann: ist nicht frei, folglich auch sich nicht zu bestim-
men, also keine Pflichten; — Sie begreifen nicht Gehorsam,
35 er kennt den Vater, nicht die Ursache seiner Erhaltung; — bloß
das Gesez der Nothwendigkeit: wenn du nicht thust, waz
ich will, so thue ich nicht, waz du wilt; hiebei laße man es

- 5) eine Art von Gleichheit übrig, und die Beweggründe meines Willens um von Nutzen zu seyn, und hier muß ich einen undurchdringlichen Willen äußern: — Responsio: Kind ist schwach wehrlos, kan also nicht drohen; sonst ist er verdorben: wird nicht weinen, wenn er nicht gehört Er wird bitten, 5
aber nur da, wo es des andern Bequemlichkeit erfordert

Ubrigens muß es frei seyn 1) um ihm die güldenste Triebursache zu geben: zu handeln um

- 2) ihn von Verstellungen abzuhalten, von Schein, Lügen etc. 10

die sie borgen, um gutes zu erhalten: man halte ihn nicht in Banden: ei die Freiheit mißbrauchen? — von Keinem als der in Banden gehalten wird; — In der Kindheit muß man eben zur Glückseligkeit erziehen *<bricht ab>*

- 187 / Unendlich a) im aesthetischen Verstande (E. Xerxes Heer, unendliche Werke) eine unbestimte Größe, die sehr groß ist und die wir dem ersten Anblik nach kaum zu zählen wagen. Dieses ist unstreitig eine uneigentliche Bedeutung, und man muß also die 15

- b) eigentlich philosophische suchen. Ist in der Erde eine unendliche Menge Sand Körner, das heißt: ist sie zählbar, oder ist sie größer als alle Zahl? (Ja Archimedes hat sie ausgerechnet und folglich ist sie nicht unendlich) 20

Unendlich ist also eine Menge, die da größer ist als alle Zahl. 25

3.

Versuch über das Sein

Versuch
über
das Seyn

/ Zuschrift.

1

Ich übergebe Ihnen, hier einige Gedanken ein metaphysisches Exer-
citium, von denen die Prämißen in ihren Worten liegen. Habe ich
falsch gedacht: wohl! ich schreibe nicht vor die Welt, weder vor die
5 große noch Akademische Umwelt ich schreibe nicht zu lehren, sondern
zu lernen, noch vor das schwarze Brett um den Buchstaben M: Ihre
Stimme wird gewißer und wahrer seyn, als die Stimme des Publikums,
des unbekannten Abgotts, den jeder nennt, das stets leere Schälle
antwortet, und nicht höret. — Denke ich aber seicht — und — ja ich
10 fühle es, ich bin Epimetheus: statt Prometheus Menschen — —
todter Thon — werft den Koth ins Feuer; irdisches Feuer wird ihn
verzehren. Doch Sie — — — Göttlicher — Sie — —

Er glänzt Dein Nam hoch überm Himmel
Nachwelten neu Gestirn — — — — —
15 Du siehst, des Chaos Schlachtgetümmel
siehst Gott wie ihn der erste werdend sah
und blickst ins Nichts — wirst Theseus vor den Drachen
siehst, das Gefühl; entmenscht liegts vor dir
und fühlsts doch selbst — — —
20 Doch ich singe, auf einem Fuß
da ich stehen und reden sollte. — — —

Es ist eine bekandte Wahrheit, die dem grauen Aristoteles ehemals unversehens vom Bart floß, und die seitdem Locke sie erhob überall nachgebetet wurde: daß alle unsere Begriffe sinnlich wären, wiederholte überall die leere Tafel, der unsere Seele bei der Geburt gliche 5 und die Philosophen winkten sich unter einander Ehrengrüße zu, daß ihre vor dem Pöbel mit so hübsch bunten Caraktern bemahlt wäre. Es ist vielleicht eine andre Frage, ob unsre Begriffe nicht anders als sinnlich seyn können, obs zu unserm innern Sinn keinen andern Weg, als durch die Schlupfwinkel der äußern gebe. So lange 10 man bloß aus Erfahrungssätzen deren Prämissen stets der Idealist leugnet, beweisen will, so demonstriert man immer hypothetisch sicher, aber ohne den geringsten Einfluß auf ihn. Eine Frage, die mit mir die ganze Ehrwürdige Gesellschaft der Idealisten thut. Um sie zu beantworten, wird man erst untersuchen müssen: ob das Bewustseyn vom 15 gemeinen Vorstellungs Vermögen wesentlich unterschieden werde. Ich glaube, wir würden a priori diese Frage schwer beantworten können, wenn nicht Erfahrungsbegriffe um uns antworteten. — Nun aber macht dies den charakteristischen Vorzug unseres Denkens vor den Thieren aus. — Thiere denken also, Menschen sind sich auch des 20 Denkens bewust! Gut. so kann der äußere Sinn ohne innern statt finden: Thiere sehen im Sinne Bilder, Menschen ihre Bilder, Philosophen in den Augen ihre Bilder, Portraits ihrer selbst. ich habe den innern Sinn; habe ich deßwegen auch äußere Eindrücke? Ein jeder, der nach dem eignen Zustand schließt: wird so gleich dies bejahen, und erklärt 25 man überdem den innern Sinn, durch das Vermögen, sich der äußern Vorstellungen bewust zu seyn; so ist die Sache so weise und leicht abgethan, als in den gelehrtesten Philosophischen beweisen, da man das zu beweisende in die Erklärung bringt. Allein versteht man nun darunter überhaupt das Vermögen der deutlichen Vorstellungen ohne 30 auf die Menschlichen Wege der Aufmerksamkeit: Abstraktion und Reflexion zu sehen: so wird alsdenn nichts mehr unmittelbar daraus folgen, als daß ohne Sinne keine äußerlichen Ideen von äußerlichen Dingen in unser Ich kommen können daß man also kein Theil des Universums seyn kann. Allein dies gibt der Egoist zu, und glaubt 35

doch Vorstellungen des Iehs und um ihn zu widerlegen, wird man die Unmöglichkeit zeigen müssen, daß alle unsere Begriffe nach einem göttlichen Gesez sich nicht aus dem innern principium des Geistes entwickeln laßen.

- 5 / So! — indeßen gibts doch eine Egoistische Gedankenwelt ein 3
 Etwaz, waz frei von allen sinlichen Eindrücken, ohne alle gegcbne
 Begriffe, ohne die entferntste Praemiße a posteriori vielleicht einzig
 zu sich ich sagen kann: — Göttlich zu sich sagen kann: ich denke
 durch mich; und alles andere durch mich. — Vielleicht würde diese
 10 Unterscheidung der göttlichen Denkart von dem Gedanken jedes
 andern Etwaz, in seinem ganzen Umfange ausgebreitet wo nicht licht,
 so doch Schatten und eine Decke vor vorwitzige Kinder ausbreiten,
 die geboren sind, um sich selbst kennen zu lernen.

- zurück also zu mir — und wie betrübt — alle meine Vorstellungen
 15 sind sinnlich — sind dunkel — sinnlich und dunkel schon längst als
 gleichbedeutende Ausdrücke bewiesen — Der elende Trost zur Deut-
 lichkeit — die Abstraktion, die Zergliederung — aber wie weit erstreckt
 sich der — die Zergliederung geht nicht ins unendliche fort, denn
 meine Begriffe sind — — — sinlich. Ich ziehe sie aber, verfeinige sie
 20 vom sinlichen, bis dieses sich nicht mehr verfeinigen läßt, der grobe
 Klumpen bleibt über siehe das war unzergliederlich. sinnlich und
 unzergliederlich sind also Synonyma. Je sinnlicher also ein begriff
 desto unzergliederlicher — und gibts einen der am meisten sinlich
 ist, so wird man nichts in ihm zergliedern können — so wird er auch
 25 völlig ungewiß seyn — ja wenn wir ganz Philosophen ohne Menschen
 wären: — Aber sind nicht die sinlichen Begriffe gewiß! — haben sie
 nicht eben die Überzeugungs Kraft so wie die zergliederten gewiß
 sind; weil sie eine Beweiskraft haben. Nehmt sie, die beiden äußer-
 sten Gedanken unseres Zwittermenschen so wird jener am wenigsten
 30 überzeugen, dieser gar nicht beweisen. Jener wird von übertriebenen
 Philosophen dieser vom Pobel in Zweifel gezogen bei jedem ist die
 entgegengesetzte Gewißheit völlig unnothig und unmöglich, und doch
 beide auf der höchsten Stufe der Gewißheit aber jener der subjektiven
 dieser der objektiven.

- 35 / Würde man also den allersinnlichsten begrif ausforschen, so würde 4
 er völlig vor uns unzergliederlich — sinnlich höchst gewiß, und fast
 ein theoretischer Instinkt, die Grundlage aller andern Erfahrungs
 Begriffe und völlig indemonstrabel seyn; unter ihn würden sich die
 andern unzergliederlichen begriffe samlen lassen, und es würde in

ihrem verworrenen Chaos wo nicht objektiv so doch subjektiv in beziehung auf uns eine Ordnung gefunden — man sähe insonderheit den Grund der Unzergliederlichkeit der nie in den Sachen, sondern in uns liegt, und schriebe das nicht andern Wesen zu, waz blos von uns gelten kann Gibts einen allersinlichsten Begriff? — Dies fodert die Einheit, da bei jedem aliquoties ein quid zum Grunde liegen muß; und welches ist diese Eins? waz auch dem Etwaz zum Grunde liegen muß. Der Begriff des Seyns wer kann sich einen sinlichen Begriff denken, ein einfaches Wort ausfinden, einen Begriff erdenken, dem er nichts zu Grunde lege; hier reiße ich den Faden ab den ich am Ende anknüpfen werde.

1 Capitel vom seyn als einem Begriff

Iter Absehnitt

1 Stück

a) Ich möchte meinen Zweck ganz vereiteln, wenn ich um zu beweisen daß das seyn unerklärlich wäre, mit einer Erklärung davon anfinke. Der gemeine Begriff, der Eindruck der Natur davon erklärt es genug, daß man hier ein Realseyn versteht, deßen Copie das logische seyn, als der Begriff den das Ideal- und Exsistenzialseyn gemeinschaftlich haben ist; welches sich zu ihm, wie die Symmetric der Farben zum lebenden Original verhält. Hier zeigt sich keine Armuth unserer Spraehe, wenn man es nicht erklären kan sondern es liegt in der Sache selbst.

b) Dies Seyn ist unzergliederlich — ich glaube daß der Begriff des Allersinlichsten eine Identität mit diesem Saze hat, die in diesem Falle die gröstmögliche Gewißheit geben kann: aber doeh wie viele Mühe haben sich die Philosophen gegeben, dies zu erklären. Woher dies? Sie hatten viele partial zergliederliche Sätze erklärt und welches Glück kent ein Ende, kennt Sehranken! — Anderthalb Fußbreit, die ganze Person ist bezwungen! — Einige sahen das Ende unserer Bemühung und zum Spaß leugneten sie den Mond! — und alles in Feuer! schlägt eine Brücke zum Mond, wir wollen fliegen — und zeigen daß ein Mond ist —

5 / Eben so gings mit dem Seyn — einige feinere Geister, die das Ende der Philosophie und die unendlichen Bemühungen der Philosophen ubersahen warfen ihnen eine Nuß vor, um ihnen ihre Endlichkeit zu zeigen sie leugneten das seyn wovon sie die Mutter Natur

längst überzeugt hatte; seht unsere Orthodoxen, beweisen — lächerlich werden — und mit dem Geifer im Munde lästern; anstatt ihnen die Unzergliederlichkeit dieses Begriffs zu zeigen und so den Zweck ihr Problem zu erfüllen. —

5 Wir führen einige Irrwege der Philosophen an, um uns voll unseres Weges zu vergewißern — Man hat oft das seyn, aus dem waz wir uns nach einem dunkeln Begriff vorhergehend gedenken erklären wollen — So fängt ganz wider die Methode Baumgarten vom logischen Nichts an; bauet darauf einen allgemeinen Grundsatz in dem schon das a.
 10 und seyn vorkommen als Begriffe die das Etwaz voraussetzen, waz er durch das non nihil erklären will; ja sollte dies aber nicht eine Erklärung sondern bloß illustratio seyn: nach dem alten: opposita, juxta so — doch wir müssen nicht behaupten, sondern das fehlerhafte beweisen — wie untrüglich rechnet nicht mit entgegengesetzten
 15 Größen die Mathematik Ja! eben in der Kluft zwischen Philosophie und Mathematik sielen die Weltwesen Das Nichts ist doch das Gegen- theil vom seyn; und wie dieses nun entweder ein logisches oder real seyn ist; so wird das Nichts sich eben so eintheilen lassen; so wird das entgegengesetzte Nichts auch zwiefach seyn: ohne uns weiter in die
 20 Arten der Entgegensetzung einzulaßen, merken wir daß die Folge vom logischen seyn und vom Realseyn hypothetisch aufgehoben bloß Gegenstände der Mathematik sind die der Versuch etc. in die Philosophie einführen: da bloß das Hypothetische dies im nexu als etwaz zu behandelnde macht: so sieht man daß bei der absoluten
 25 Aufhebung des Realseyns die doch allein der absoluten Position des Realseyns entgegensteht, diese Rechnung trügt. hebt nemlich das seyn absolut auf; — so schwindet alles Materiale und also auch das Formale indessen kann ich dies nicht eine Unmöglichkeit nennen, weil diese das Materiale setzt, und das formale verneint — Selbst der
 30 Sprachgebrauch zeigt uns diese Kluft Ein jedes von dem seyn kan auf eine logische oder reale weise contradictorie oder contrarie aufgehoben werden. Hebt das logische seyn logisch auf: = logisches nichts; und dies ist der Mathematische Fall, wo unser Verstand das logische seyn als sein Geschöpf auch aufheben kann. Schulden und nicht
 35 Schulden; hebt das logische seyn real auf: so ist die Folge — Hebt das realseyn logisch auf; so ist die Folge ein begriffliches.

Nehmt die Folge vom logischen Seyn und vom Realseyn hypothetisch aufgehoben: es bleibt nichts (nihil) nehmt die Folge vom Realseyn absolut aufgehoben es bleibt das Nichts (to nihil) Dem letztern

liegt also stets der Begriff des seyns — des etwaz zum Grunde: ein neuer Beweis daß es die Grundlage alles unseres Denkens sey und das Element mit dem wir erfüllt sind

- 6 / Nun wirds aber ein verschwundner Begriff seyn dieses nichts als seyn verstohlnerweise zu behandeln, und vielleicht ist dies der Fehltritt a priori der a posteriori lachen macht und den Baumgarten §. 20. 23. 227. 228. begeht. Hieraus bekommen die Saze licht die oft Schwü- 5 rigkeiten gemacht hatten: es war was; und wird nichts; Es ist waz und wird nichts; Es ist waz und war nichts. Die Nichtunmöglichkeit der beiden ersten Sätze wird man nicht aus dem principio contra- 10 dictionis sondern dem Begriff des nichts zeigen. Das logische Wesen des seyns wird also nicht aus dem nichts erklärt werden; doch — der Grund des seyns — allerdings denkt man sich einen dunklen Begriff der Möglichkeit voraus, aus dem das Realwesen des seyns erklärt werden soll, und den man auch also in die Definition des seyns ge- 15 bracht hat.

Seetio II.

Da Alle Möglichkeit entweder logisch nach dem principio contradictionis oder real ist; so werden wir den Ursprung dieses Begriffs durchsuchen, vielleicht finden wir, waz wir suchen. Der begrif des 20 Seyns ist subjektiv ohne Zweifel eher gewesen, als der von der Möglichkeit und die Realmöglichkeit eher als die logische da Menschen eher gewesen sind als Philosophen. Jener also zuerst. Da die Entgegen- sezzung über unsere Abstraktionen ein licht ausbreit; so wird sie die 25 Iste gewesen seyn, die den sinlichen Menschen Aufmerksamkeit einflöste — hier sahe man aus Gründen unerwartete Wirkungen eintreten. Dort gewiß erwartete fehlen: Man erstaunte zuerst da man es aber oftters wahrnahm: sann man auf die Ursaehe nannte das unbemerkte in der Ursaehe Kraft, und die Beziehung zwischen beiden die Möglich- 30 keit und die fehlende Beziehung eine Realunmöglichkeit. — Da Kraft also die beziehung zwischen Realgründen und Folgen; und die Möglichkeit eine beziehung der Kraft auf die Folgen ist: so muste wenn das seyn der Folge aus der Möglichkeit erklärt wird: diese Erklärung im Begriff der Kraft liegen: nun zeigt aber der Ursprung dieses Begriffs daß da das seyn ein volliger Erfahrungsbegriff ist, jene bloß 35 willkührliche logische Untereinanderordnungen der Begriffe sind, und also unmöglich das wesentliehe im seyn erklären können, welches sie schon voraussetzen und waz bei allen diesen Begriffen die die Ite

Reihe nach den Erfahrungsbegriffen sind noch stets ganz zum Grunde bleibt. Eben daher kann ich, weder aus einer einzelnen Erfahrung als einem Individuellen Begriff die Frage woher etwaz sey, noch kann ich sie durch alle willkürlichen logischen Untereinanderordnungen als
5 einen gegebenen Begriff beantworten. — Der Begriff des logisch Möglichen ist ein willkürlich scientificher Begriff, der weit später als der Realmöglichkeit, ihn vor/aussetzt, ohne ihn nicht verstanden 7 werden kann; und also noch viel weniger das Wesen der Sache bestimmen wird. Gesetzt er werde diesen Begriff zwar nicht erschöpfen, aber wesentlich zu demselben gehören: so lege ich die weitere
10 Frage vor: sind die Falle des Möglichen den Fällen des Wirklichen gleich? Geschieht alles Mögliche in der Zeitfolge auf einmal? Niemand wird sich dies zu bejahen getrauen, und also erklärt das logisch Mögliche nichts im Real seyn weil man stets das logische Wesen völlig
15 erklärt haben kann, ohne doch das Realwesen berührt zu haben, und man dies erkennt ohne jenes einzusehen. — Und dies ist ja das einzige Geschäfte der Philosophen — ja! und muß es auch seyn, nur daß sie nicht Schlüsse von diesem logisch Möglichen auf das Real seyn machen, daß sie glauben, das Realseyn erklärt zu haben, wenn sie den ganz
20 verschiedenen Begriff des logisch Möglichen weit auskramen, und mit jenem vermischen. Endlich schöpfe ich Othem! — — Das seyn wird also kein nonnihil kein complementum poßibilitatis, kein Inbegriff der logischen Prädikate seyn weil wir diese Begriffe haben absondern können, so daß das seyn noch ganz blieb. Laße man dieses seyn mit
25 dem Crusius also lieber unerklärt; oder um die Verwirrung zu vermeiden — — wie aber wird es sich durch die absolute Position bestimmen lassen: da die Position entweder völlig identisch mit dem seyn und alsdenn ein blos noch dunklerer Wortwechsel seyn muß, oder vielmehr eine Art von seyn die der Sprachgebrauch nicht füglich
30 von Gott sagt — Noch 3 Worte! — Das Real seyn ist der erste absolute Begriff — völlig heterogeneisch (doch auch dies nicht einmal) mit dem Nichts: daher nicht $0 + a = a$: er bleibt bei der logischen Möglichkeit noch stets ganz übrig und die Realmöglichkeit setzt ihn voraus und gibt sich keine Mühe, ihn zu erklären.

Capitel 2.

Vom seyn als dem Glied eines Sazes

Sätze von dieser Art wil ich wegen ihrer besonderheit Existenzial Propositionen nennen: ihnen fehlet offenbar ein Prädikat: und wenn man ihnen auch durch eine Veränderung: E. Gott ist: ein Gott ist 5
 existent: ein grammatisches giebt: nie wird es ein logisches werden; weil dieses stets als ein Partialbegriff im Subjekt enthalten seyn muß; nun aber ist das Subjekt einer Proposition ein bloß logisches Ge-
 8 schöpf, eine beziehung der Begriffe nach der logischen / Möglichkeit: da aber das seyn hier als ein Realbegriff gar nicht mit der logischen 10
 Möglichkeit identisch, kein partialbegriff des Subjekts und also auch kein praedicat ist: — Unmittelbar folgt hieraus, daß jeder solche Existenzial Saz unbeweislich weil beweisen eben ist, durch Zergliederung die Identität des Subjekts und Prädikats finden. —

Kehren wir auch den Saz um: wenn etwaz existirt: ist Gott: so 15
 würde er wohl dem Ursprung unseres Begriffs dadurch gemäßer, aber nicht beweißlicher, weil das Subjekt hier wieder nicht logisch; sondern Real ist und es hier nach deutlich wird, daß das logische Wesen (Gott) nicht im begriff des Existirens liege (v Cap. 1 Sect. 2.) Denn + alles
 Mögliche ists = + allem Wirklichen? Der gemeine Sinn werde hier 20
 unser lehrer: Keinen Erfahrungsbegriff sucht man a priori zu beweisen — Nur in 2 fallen hat man Existenzial Begriffe gesucht etc. wider die Idealisten und Atheisten. Aber mit schlechtem Fortgang. Man wird aus dem vorigen sehen, woher der Idealismus nie aus dem
 logisch Möglichen wiederlegt werden kan, und woraus soll er denn? — 25
 — Der einzig mögliche beweis vom Daseyn Gottes hat alle vorige Ritter und Riesen und Abentheuer niedergelegt; und — — darf ichs wagen — — — — wo kein Material zu denken ist, da ist auch keine
 innere Möglichkeit wo keine innere Möglichkeit ist; da ist eine absolute Unmöglichkeit folglich sezt alle innere Möglichkeit ein Etwaz voraus: 30
 Allein sollte der mittelste Saz nicht heißen: wo keine innere Möglichkeit ist da ists nicht möglich: (Dies sind blos gleichbedeutende Ausdrücke) Hier scheint ein verneinender Saz unendlich ausgesprochen zu seyn statt non est poßibile; est non poßibile (impoßibile) Keine
 innere Möglichkeit scheint mit einer absoluten Unmöglichkeit nicht 35
 einerlei zu seyn weil die Verneinung der Möglichkeit das Materiale aufhob, und die Unmöglichkeit beides Materialiter sezt, und nur im Aufheben formaliter die Repugnantz besteht Die letzte ist ein phaenomenon

substantiale betrogen und setzt ein Materiale tectim voraus, waz doch die Verneinung der innern Möglichkeit aufhob. seyn ist also ein so schwindender Begriff, eben wie das Unding dem realen nichtseyn entgegengesetzt. — (Cap. 1. Sect. 1.) auch der Sprachgebrauch
 5 scheint zu widersprechen: alles Aufheben des Materialiter Denklichen hebt die innere Möglichkeit auf (als eine fehlende Bestimmung) atque wodurch (als einem fehlenden Grunde) etc. etc. / Schließe ich aber: 9 ohne ein Denkliches ist keine innere Möglichkeit ohne innere Möglichkeit ist nichts möglich folglich ist ohne ein Denkliches nichts möglich.
 10 wo nichts möglich ist; ist auch kein Daseyn. nun existirt waz — — folglich etc. etc. muß ein Denkliches ein Materiale etc. so ist dies ein Schluß durch einen Umweg geschlossen, der zwar den Wolfischen sehr verfeinern und allgemein machen, aber ohne die Demonstrations Schärfe.

Überdem ein Schluß von der Möglichkeit als Folge, ist der nicht
 15 ein Schluß a posteriori; und wenn ist dieser einer Demonstrations Kraft fahig? — ferner — aus dem blos hypothetisch angenommenen Satz: wenn keine innere etc. folgt etwaz blos hypothetisch: so etc. es sey denn, daß ich die hypothesis durch einen Experimentellen Satz sicher mache: also: *<bricht ab>*

20 Kurz alle unsere logische Möglichkeit endigt sich in der Kluft: es existirt nichts Denkliches und alsdenn ist keine innere möglichkeit kein Grund keine Folge nichts etc. etc. Sagte ich aber: es existirt ein Nichts: so ware es eine logische Unmöglichkeit.

Sectio II.

25 Das seyn unerweislich — Kein Daseyn Gottes erweislich. Kein Idealist zu widerlegen — alle Exsistenzial Sätze, der größte Theil der Menschlichen Erkenntnis nicht zu beweisen — und alles ungewiß, nein nicht ungewiß, auch nicht im Erweise ungewiß: sondern gewiß und gar nicht zu erweisen. Das seyn so wie wirs genommen haben hat
 30 niemand geläugnet: überstudirten Philosophen kam der Gedanke des Zweifels, und sie suchten es zu beweisen — Alle aufs beste jezt zu erweisende Sätze sind ohne dieses seyn nichts; blosse Verhältnisse. Es ist der erste, sinnliche Begriff, dessen Gewißheit allem zum Grunde liegt: Diese Gewißheit ist uns angeboren, die Natur hat den Welt-
 35 weisen die Mühe benommen zu beweisen, da sie überzeugt hat — er ist der Mittelpunkt aller Gewißheit; da auf der einen Seite alle sinnlichen

Etwaz und auf der andern alle Vernunftetwaz unter ihm stehen; da z. E. der hoechste Grad der Demonstration quidquid est, illud est, zunäehst an ihn gränzet. — Sind die sinnliehen oder die vernünftigen Schlüße gewißer: Eine dumm artige Vergleichung zwischen völlig ungleichartigen Saehen, die z. E. logisehe und Exsistenzial Schlüße sind, die einen Grad in einem positiven Etwaz sezt. Man sieht hieraus die widersinnigkeith Exsistenzialsätze demonstriren beweisen zu wollen, da sie völlig heterogeneiseh sind: wer wollte fodern, daß man ein logisehes Wesen oder ein Genus, qua tale als ein Exsistenzial Begriff in individuo stellen sollte. Man laße sich also die lust vergehen, die Exsistenzial Sätze vom Daseyn Gottes zu demonstriren da die Exsistenz: Etwaz in die praemiße kommen muß. Man beßre die Causal Schlüße aus: so werden sie die gröstmögliche Gewißheit in ihrer Art haben, ohne daß man von absoluter Demonstration träumt.

So ist das seyn: — unzergliederlich — unerweislich — der Mittelpunkt aller Gewißheit.

10

/ Schlußbetrachtung

Gibts im Chaos der unzergliederlichen und unauflösliehen Begriffe keine Ordnung keine Einheit? — So lange wir alle Gegenstände bloß objektiv betrachten, und die subjektive Philosophie insofern fahren lassen: wird man auch hier stammeln; — — müssen nicht alle diese Materialien Grundsätze einen Beziehungs Punkt in uns haben; wohlan! und unter die Einheit könnte man sie samlen. alle äußerliehen Begriffe also werden als sinliche qua strietißime tales unzergliederlich seyn. — Das seyn ist der aller sinlichste; er ist also der eine total unzergliederliche und alle andere sind dies nur zum Theil, weil sie sich alle in ihn auflösen lassen. Anbei behält ein jeder Begriff etwaz eignes Unzergliederliches in so fern wir ihn empfinden, und das ihn zum besonderen Begriff maecht. Das seyn ist bei allen Begriffen gleich und die mehr oder weniger Zergliederlichkeit beruht auf der Mehrheit oder Wenigkeit des seyns in die sie sich zergliedern lassen. Je mehr seyn bei der Auflösung nebst dem eignen Begriff gefunden werde desto mehr zergliederlich et vice versa. So werden vielleicht naeh dem Begriff des seyns das iuxta, post und per die unzergliederliehen seyn: indessen kann ich sie noch alle 3. ins seyn zerfällen, (daher der Begriff des quoties entsteht) und alle 3 haben nebst diesem seyn waz individuelles waz im 1sten vbi, im 2ten quando und im 3ten per heißt. Da bloß die Art der Gelangung zu Begriffen die Unzergliederlichkeit maecht: so

sieht man die Verschiedenheit bei verschiednen Subjekten: Je reiner und kürzer die Wege sind, durch die die Begriffe zu uns gelangen, je weniger an diesen kleben bleibt: desto zergliederlicher — Alle Theile des Universums werden also zwar extensiv an der Zahl gleich
5 viel; intensiv aber nicht gleich großes unzergliederliches haben. (Und Gott, dem kein Begriff von aussen gegeben ist, hat keinen, als den Begriff seines seyns als unzergliederlich. Doeh dies ist bloß auf kindische Art geschlossen) Uns, die wir ein sehr vermischtes Ich haben, an beiden Sinnen gebunden sind uns wenig durch die Abstraktion
10 leicht machen, und auf einen Zustand der Befreiung warten, sind alle unzergliederlichen Begriffe sehr unzergliederlich / Schon das Ich seyn 11 theilt sich bei uns in das Ideal und Exsistenzial seyn; beide besondere Begriffe keiner aus dem andern erklärlich. Daher schloß so wohl Deskartes falsch ich denke, darum bin ich; als Crusius ich bin mir
15 bewusst, darum bin ich; weil beide vom Ideal aufs Exsistenzial seyn geschlossen. Bloß unsere Feßeln, die Äußerlichkeit unserer Begriffe machts, daß ein jedes dieser seyn das vbi und quando bei sich haben: — reden wir aber von Wesen überhaupt, ohne darauf zu sehen obs
20 Theile eines Ganzen, sind, von dem sie die Begriffe bekommen, so muß man von diesem zwiefachen Seyn das gemeinschaftliche beider Begriffe abstrahiren, so wie wirs gethan haben.

Verzeichnis der Paragraphen

von Baumgartens Metaphysica und Nachweis ihrer Stellen in Herders Handschriften Bd. XXVIII

Kursivdruck Menzerabschrift

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 1	XVII 23	5	—
§ 2	XVII 23	—	—
§ 3	XVII 23	—	—
§ 4	XVII 24	7	—
§ 5	XVII 24	}	—
§ 6	XVII 24		—
§ 7	XVII 24	7 11 53	—
§ 8	XVII 24	11	—
§ 9	XVII 24	—	—
§ 10	XVII 24	—	—
§ 11	XVII 25	11 53	—
§ 12	XVII 25	—	—
§ 13	XVII 26	—	—
§ 14	XVII 27	11 54	—
§ 15	XVII 29	13	—
§ 16	XVII 30	13	—
§ 17	XVII 30	—	—
§ 18	XVII 30	—	—
§ 19	XVII 30	—	—
§ 20	XVII 31	13 55	—
§ 21	XVII 31	14 54	—
§ 22	XVII 31	14	—
§ 23	XVII 31	14	—
§ 24	XVII 31	—	—
§ 25	XVII 32	—	—
§ 26	XVII 32	—	—
§ 27	XVII 32	—	—
§ 28	XVII 32	14	—
§ 29	XVII 33	—	—
§ 30	XVII 33	—	—
§ 31	XVII 33	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 32	XVII 33	—	—
§ 33	XVII 33	—	—
§ 34	XVII 33	14	54
§ 35	XVII 34	14	54
§ 36	XVII 34	14	—
§ 37	XVII 35	—	—
§ 38	XVII 36	—	—
§ 39	XVII 36	—	—
§ 40	XVII 36	—	—
§ 41	XVII 36	—	—
§ 42	XVII 36	—	—
§ 43	XVII 37	—	—
§ 44	XVII 37	—	—
§ 45	XVII 37	—	—
§ 46	XVII 37	—	—
§ 47	XVII 37	—	—
§ 48	XVII 37	—	—
§ 49	XVII 37	—	—
§ 50	XVII 37	—	—
§ 51	XVII 37	—	—
§ 52	XVII 38	—	—
§ 53	XVII 38	—	—
§ 54	XVII 38	—	—
§ 55	XVII 38	—	—
§ 56	XVII 38	—	—
§ 57	XVII 38	—	—
§ 58	XVII 38	—	—
§ 59	XVII 39	—	—
§ 60	XVII 39	—	—
§ 61	XVII 40	—	—
§ 62	XVII 40	—	—
§ 63	XVII 40	—	—
§ 64	XVII 41	—	—
§ 65	XVII 41	—	—
§ 66	XVII 41	—	—
§ 67	XVII 41	—	—
§ 68	XVII 41	—	—
§ 69	XVII 41	15	—
§ 70	XVII 42	15	—
§ 71	XVII 42	15	—
§ 72	XVII 43	15	—
§ 73	XVII 43	15	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 74	XVII 43	—	—
§ 75	XVII 43	—	—
§ 76	XVII 43	—	—
§ 77	XVII 44	16	—
§ 78	XVII 44	16	—
§ 79	XVII 44	—	—
§ 80	XVII 44	16	—
§ 81	XVII 45	16	—
§ 82	XVII 45	—	—
§ 83	XVII 45	16	—
§ 84	XVII 45	—	—
§ 85	XVII 45	—	—
§ 86	XVII 45	—	—
§ 87	XVII 45	—	—
§ 88	XVII 45	—	—
§ 89	XVII 45	} 16 17	—
§ 90	XVII 46		—
§ 91	XVII 46	17	—
§ 92	XVII 46	17	—
§ 93	XVII 46	17	—
§ 94	XVII 46	17	—
§ 95	XVII 47	—	—
§ 96	XVII 47	—	—
§ 97	XVII 47	17	—
§ 98	XVII 47	} 18	—
§ 99	XVII 47		—
§ 100	XVII 47	—	—
§ 101	XVII 48	18	—
§ 102	XVII 48	18	—
§ 103	XVII 48	—	—
§ 104	XVII 48	} 18	—
§ 105	XVII 49		—
§ 106	XVII 49	18	—
§ 107	XVII 49	—	—
§ 108	XVII 49	18	—
§ 109	XVII 50	—	—
§ 110	XVII 50	—	—
§ 111	XVII 50	—	—
§ 112	XVII 50	—	—
§ 113	XVII 50	—	—
§ 114	XVII 50	—	—
§ 115	XVII 51	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 116	XVII 51	—	—
§ 117	XVII 51	—	—
§ 118	XVII 51	—	—
§ 119	XVII 52	—	—
§ 120	XVII 52	—	—
§ 121	XVII 52	18	—
§ 122	XVII 52	—	—
§ 123	XVII 52	—	—
§ 124	XVII 52	18	—
§ 125	XVII 52	19	—
§ 126	XVII 53	19	—
§ 127	XVII 53	19	—
§ 128	XVII 53	—	—
§ 129	XVII 53	—	—
§ 130	XVII 53	19	—
§ 131	XVII 53	—	—
§ 132	XVII 53	—	—
§ 133	XVII 53	—	—
§ 134	XVII 54	19	—
§ 135	XVII 54	19	—
§ 136	XVII 55	20	—
§ 137	XVII 55	20	—
§ 138	XVII 55	20	—
§ 139	XVII 55	20	—
§ 140	XVII 55	20	—
§ 141	XVII 55	—	—
§ 142	XVII 56	—	—
§ 143	XVII 56	—	—
§ 144	XVII 56	—	—
§ 145	XVII 56	—	—
§ 146	XVII 56	—	—
§ 147	XVII 56	—	—
§ 148	XVII 56	21	—
§ 149	XVII 57	21	—
§ 150	XVII 57	—	—
§ 151	XVII 57	—	—
§ 152	XVII 58	—	—
§ 153	XVII 58	—	—
§ 154	XVII 58	21	—
§ 155	XVII 58	21	—
§ 156	XVII 58	—	—
§ 157	XVII 59	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 158	XVII 59	21	—
§ 159	XVII 59	21	—
§ 160	XVII 60	—	—
§ 161	XVII 60	22	—
§ 162	XVII 61	—	—
§ 163	XVII 61	—	—
§ 164	XVII 61	—	—
§ 165	XVII 61	—	—
§ 166	XVII 61	—	—
§ 167	XVII 62	—	—
§ 168	XVII 62	—	—
§ 169	XVII 62	—	—
§ 170	XVII 62	—	—
§ 171	XVII 62	22	—
§ 172	XVII 62	—	—
§ 173	XVII 62	22	—
§ 174	XVII 63	—	—
§ 175	XVII 63	22	—
§ 176	XVII 63	22	—
§ 177	XVII 63	—	—
§ 178	XVII 63	—	—
§ 179	XVII 63	—	—
§ 180	XVII 64	22	843
§ 181	XVII 64	—	—
§ 182	XVII 64	—	—
§ 183	XVII 65	—	—
§ 184	XVII 65	23	843
§ 185	XVII 65	—	—
§ 186	XVII 65	—	—
§ 187	XVII 65	—	—
§ 188	XVII 66	23	843
§ 189	XVII 66	23	—
§ 190	XVII 66	—	843
§ 191	XVII 66	23	843
§ 192	XVII 67	24 25	844 845
§ 193	XVII 67	24 25	845
§ 194	XVII 67	24	—
§ 195	XVII 67	—	845
§ 196	XVII 67	25	845
§ 197	XVII 68	24	—
§ 198	XVII 68	—	—
§ 199	XVII 68	25	845

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 200	XVII 68	25	845
§ 201	XVII 68	25	845
§ 202	XVII 68	—	—
§ 203	XVII 68	25	845
§ 204	XVII 69	—	845
§ 205	XVII 69	25	845
§ 206	XVII 69	—	} 845
§ 207	XVII 69	—	
§ 208	XVII 69	—	
§ 209	XVII 70	25	845
§ 210	XVII 70	26	845
§ 211	XVII 71	26	—
§ 212	XVII 71	26	846
§ 213	XVII 71	26	846
§ 214	XVII 71	26	846
§ 215	XVII 72	—	—
§ 216	XVII 72	27	—
§ 217	XVII 74	27	846
§ 218	XVII 74	} 27	} 846
§ 219	XVII 74		
§ 220	XVII 74	27	846
§ 221	XVII 75	} 27	} 846
§ 222	XVII 75		
§ 223	XVII 76	27	846/847
§ 224	XVII 76	28	847
§ 225	XVII 77	28	—
§ 226	XVII 77	28	—
§ 227	XVII 77	28	847
§ 228	XVII 77	—	—
§ 229	XVII 78	—	—
§ 230	XVII 78	28 f.	847
§ 231	XVII 78	} 29	} 847
§ 232	XVII 78		
§ 233	XVII 78	} 29	} 848
§ 234	XVII 78		
§ 235	XVII 79	} 29	} 848
§ 236	XVII 79		
§ 237	XVII 79	—	—
§ 238	XVII 79	} 29/30	} 848/849
§ 239	XVII 79		
§ 240	XVII 79	—	—
§ 241	XVII 79	30	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 242	XVII 79	31	—
§ 243	XVII 79	} 31	—
§ 244	XVII 80		—
§ 245	XVII 80	—	—
§ 246	XVII 80	} 31	—
§ 247	XVII 80		—
§ 248	XVII 81	31 32	—
§ 249	XVII 81	32	—
§ 250	XVII 81	—	—
§ 251	XVII 81	—	—
§ 252	XVII 82	—	—
§ 253	XVII 82	—	—
§ 254	XVII 82	—	—
§ 255	XVII 82	—	—
§ 256	XVII 82	—	—
§ 257	XVII 82	—	—
§ 258	XVII 82	—	—
§ 259	XVII 82	—	—
§ 260	XVII 82	—	—
§ 261	XVII 82	—	—
§ 262	XVII 82	—	—
§ 263	XVII 83	—	—
§ 264	XVII 83	—	—
§ 265	XVII 83	32	—
§ 266	XVII 83	—	—
§ 267	XVII 84	32	—
§ 268	XVII 84	33	—
§ 269	XVII 84	—	—
§ 270	XVII 85	33	—
§ 271	XVII 85	—	—
§ 272	XVII 85	—	—
§ 273	XVII 85	—	—
§ 274	XVII 85	—	—
§ 275	XVII 85	—	—
§ 276	XVII 86	—	—
§ 277	XVII 86	—	—
§ 278	XVII 86	33	—
§ 279	XVII 86	33	—
§ 280	XVII 86	33	—
§ 281	XVII 87	34 45	—
§ 282	XVII 87	34	—
§ 283	XVII 87	34	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 284	XVII 88	—	—
§ 285	XVII 88	—	—
§ 286	XVII 88	—	—
§ 287	XVII 88	34	—
§ 288	XVII 88	—	—
§ 289	XVII 89	—	—
§ 290	XVII 90	—	—
§ 291	XVII 90	—	—
§ 292	XVII 91	34	—
§ 293	XVII 91	—	—
§ 294	XVII 91	34	—
§ 295	XVII 92	—	—
§ 296	XVII 92	35	—
§ 297	XVII 92	} 35	—
§ 298	XVII 92		—
§ 299	XVII 92	35	—
§ 300	XVII 93	36	—
§ 301	XVII 93	36	—
§ 302	XVII 93	36	—
§ 303	XVII 93	—	—
§ 304	XVII 93	—	—
§ 305	XVII 93	—	—
§ 306	XVII 94	—	—
§ 307	XVII 94	—	—
§ 308	XVII 94	36	—
§ 309	XVII 94	—	—
§ 310	XVII 95	37	—
§ 311	XVII 95	37	—
§ 312	XVII 95	37	—
§ 313	XVII 95	37	—
§ 314	XVII 95	37	—
§ 315	XVII 95	37	—
§ 316	XVII 96	38	—
§ 317	XVII 96	—	—
§ 318	XVII 96	—	—
§ 319	XVII 96	38	—
§ 320	XVII 97	38	—
§ 321	XVII 97	38	—
§ 322	XVII 97	—	—
§ 323	XVII 97	38	—
§ 324	XVII 97	—	—
§ 325	XVII 97	38	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 326	XVII 98	—	—
§ 327	XVII 98	—	—
§ 328	XVII 98	—	—
§ 329	XVII 98	38	—
§ 330	XVII 98	—	—
§ 331	XVII 98	39	—
§ 332	XVII 98	39	—
§ 333	XVII 99	39	—
§ 334	XVII 99	—	—
§ 335	XVII 99	—	—
§ 336	XVII 99	39	—
§ 337	XVII 99	39	—
§ 338	XVII 100	—	—
§ 339	XVII 100	—	—
§ 340	XVII 100	—	—
§ 341	XVII 100	—	—
§ 342	XVII 101	—	—
§ 343	XVII 101	—	—
§ 344	XVII 101	—	—
§ 345	XVII 101	—	—
§ 346	XVII 101	—	—
§ 347	XVII 102	—	—
§ 348	XVII 102	—	—
§ 349	XVII 102	—	—
§ 350	XVII 102	—	—
§ 351	XVII 103	—	—
§ 352	XVII 103	—	—
§ 353	XVII 103	—	—
§ 354	XVII 103	39	—
§ 355	XVII 104	—	—
§ 356	XVII 104	—	—
§ 357	XVII 104	39	—
§ 358	XVII 104	39	—
§ 359	XVII 104	—	—
§ 360	XVII 104	—	—
§ 361	XVII 104	40	—
§ 362	XVII 104	40	—
§ 363	XVII 104	—	—
§ 364	XVII 105	—	—
§ 365	XVII 105	—	—
§ 366	XVII 105	—	—
§ 367	XVII 105	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 368	XVII 105	—	—
§ 369	XVII 105	—	—
§ 370	XVII 105	—	—
§ 371	XVII 105	—	—
§ 372	XVII 106	} 40	—
§ 373	XVII 106		—
§ 374	XVII 106		—
§ 375	XVII 106		—
§ 376	XVII 106	—	—
§ 377	XVII 106	—	—
§ 378	XVII 106	—	—
§ 379	XVII 107	—	—
§ 380	XVII 107	} 40/41	—
§ 381	XVII 107		—
§ 382	XVII 107	} 41	—
§ 383	XVII 108		—
§ 384	XVII 108	} 41	—
§ 385	XVII 108		—
§ 386	XVII 108	41	—
§ 387	XVII 108	—	—
§ 388	XVII 108	42	—
§ 389	XVII 109	} 42	—
§ 390	XVII 109		—
§ 391	XVII 109	} 42	—
§ 392	XVII 109		—
§ 393	XVII 109	—	—
§ 394	XVII 109	43	—
§ 395	XVII 110	—	—
§ 396	XVII 110	—	—
§ 397	XVII 110	43	—
§ 398	XVII 110	43	—
§ 399	XVII 110	43	—
§ 400	XVII 111	43	—
§ 401	XVII 111	—	—
§ 402	XVII 111	44	—
§ 403	XVII 111	—	—
§ 404	XVII 111	—	—
§ 405	XVII 111	—	—
§ 406	XVII 112	44	—
§ 407	XVII 112	44	—
§ 408	XVII 112	44	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 409	XVII 112	} 45	—
§ 410	XVII 112		—
§ 411	XVII 112		—
§ 412	XVII 112		—
§ 413	XVII 113	—	—
§ 414	XVII 113	46	—
§ 415	XVII 113	47	—
§ 416	XVII 113	47	—
§ 417	XVII 113	47	—
§ 418	XVII 114	47	—
§ 419	XVII 114	} 47	—
§ 420	XVII 114		—
§ 421	XVII 114		—
§ 422	XVII 115	47	—
§ 423	XVII 115	48	—
§ 424	XVII 115	48	—
§ 425	XVII 115	48	—
§ 426	XVII 115	—	—
§ 427	XVII 115	48	—
§ 428	XVII 115	48	—
§ 429	XVII 116	49	—
§ 430	XVII 116	49	—
§ 431	XVII 116	49	—
§ 432	XVII 116	49	—
§ 433	XVII 116	49	—
§ 434	XVII 117	50	—
§ 435	XVII 117	50	—
§ 436	XVII 117	} 50	—
§ 437	XVII 117		—
§ 438	XVII 118	50	—
§ 439	XVII 118	51	—
§ 440	XVII 118	51	—
§ 441	XVII 118	—	—
§ 442	XVII 118	—	—
§ 443	XVII 118	—	—
§ 444	XVII 119	—	—
§ 445	XVII 119	—	—
§ 446	XVII 119	—	—
§ 447	XVII 119	—	—
§ 448	XVII 119	} 51	—
§ 449	XVII 120		—
§ 450	XVII 120	53	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 451	XVII 120	—	—
§ 452	XVII 120	—	—
§ 453	XVII 121	—	—
§ 454	XVII 121	—	—
§ 455	XVII 121	—	—
§ 456	XVII 121	—	—
§ 457	XVII 122	—	—
§ 458	XVII 122	—	—
§ 459	XVII 122	—	—
§ 460	XVII 122	—	—
§ 461	XVII 122	—	—
§ 462	XVII 122	—	—
§ 463	XVII 123	—	—
§ 464	XVII 123	—	—
§ 465	XVII 123	—	—
§ 466	XVII 123	—	—
§ 467	XVII 124	—	—
§ 468	XVII 124	—	—
§ 469	XVII 124	—	—
§ 470	XVII 124	—	—
§ 471	XVII 124	—	—
§ 472	XVII 125	—	—
§ 473	XVII 125	—	—
§ 474	XVII 125	—	—
§ 475	XVII 125	—	—
§ 476	XVII 126	—	—
§ 477	XVII 126	—	—
§ 478	XVII 126	—	—
§ 479	XVII 126	—	—
§ 480	XVII 126	—	—
§ 481	XVII 126	—	—
§ 482	XVII 127	—	—
§ 483	XVII 127	—	—
§ 484	XVII 127	—	—
§ 485	XVII 127	—	—
§ 486	XVII 127	—	—
§ 487	XVII 128	—	—
§ 488	XVII 128	—	—
§ 489	XVII 128	—	—
§ 490	XVII 128	—	—
§ 491	XVII 128	—	—
§ 492	XVII 128	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 493	XVII 128	—	—
§ 494	XVII 129	—	—
§ 495	XVII 129	—	—
§ 496	XVII 129	—	—
§ 497	XVII 129	—	—
§ 498	XVII 129	—	—
§ 499	XVII 130	—	—
§ 500	XVII 130	—	—
§ 501	XVII 130	—	—
§ 502	XVII 130	—	—
§ 503	XVII 130	—	—
§ 504	XV 5	—	—
§ 505	XV 6	—	—
§ 506	XV 6	—	—
§ 507	XV 6	—	—
§ 508	XV 6	—	—
§ 509	XV 6	—	—
§ 510	XV 6	—	—
§ 511	XV 6	—	—
§ 512	XV 6	—	—
§ 513	XV 6	—	—
§ 514	XV 6	—	—
§ 515	XV 7	—	—
§ 516	XV 7	—	924
§ 517	XV 7	—	—
§ 518	XV 8	—	—
§ 519	XV 9	—	—
§ 520	XV 9	—	—
§ 521	XV 9	—	924
§ 522	XV 9	—	—
§ 523	XV 9	—	—
§ 524	XV 9	—	—
§ 525	XV 9	—	924
§ 526	XV 10	—	—
§ 527	XV 10	—	924
§ 528	XV 10	—	—
§ 529	XV 10	—	925
§ 530	XV 11	—	925
§ 531	XV 12	59	850 926
§ 532	XV 13	59	850 926
§ 533	XV 13	59	850 926
§ 534	XV 13	59	850 926

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 535	XV 13	59	850 926
§ 536	XV 14	59	850 926
§ 537	XV 14	—	—
§ 538	XV 14	—	—
§ 539	XV 14	—	—
§ 540	XV 14	60	851
§ 541	XV 14	64	855 927
§ 542	XV 14	60 64	851 855
§ 543	XV 15	—	851 927
§ 544	XV 15	60	851
§ 545	XV 15	} 60/61	} 851 927
§ 546	XV 15		
§ 547	XV 16	62	853
§ 548	XV 16	—	928
§ 549	XV 16	62 64	853 855
§ 550	XV 16	63 64	854 855
§ 551	XV 17	63	854
§ 552	XV 17	} 63	854 928
§ 553	XV 18		
§ 554	XV 18	63	854
§ 555	XV 19	63	854
§ 556	XV 19	63	—
§ 557	XV 19	64	—
§ 558	XV 19	64	—
§ 559	XV 20	64	855
§ 560	XV 20	64	855
§ 561	XV 20	—	—
§ 562	XV 20	—	—
§ 563	XV 20	64	855
§ 564	XV 20	—	—
§ 565	XV 20	65	856
§ 566	XV 21	—	—
§ 567	XV 21	65	856
§ 568	XV 21	65	—
§ 569	XV 21	66	856
§ 570	XV 21	66	856
§ 571	XV 22	66	856
§ 572	XV 22	66	857
§ 573	XV 22	66	857
§ 574	XV 23	—	—
§ 575	XV 23	66 67	858
§ 576	XV 23	67	858

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 577	XV 23	67	858
§ 578	XV 23	67	858
§ 579	XV 24	67f.	858
§ 580	XV 24	68	858
§ 581	XV 24	68	858
§ 582	XV 24	68	858f.
§ 583	XV 24	68	859
§ 584	XV 25	68	859
§ 585	XV 25	68	859
§ 586	XV 25	69	859
§ 587	XV 25	69	859
§ 588	XV 25	—	—
§ 589	XV 26	69 143	859f.
§ 590	XV 26	69 70	860
§ 591	XV 26	143	—
§ 592	XV 26	70	860
§ 593	XV 27	} 70 86	860 928
§ 594	XV 27		862 929
§ 595	XV 27		862 930
§ 596	XV 27	—	862
§ 597	XV 27	72	862
§ 598	XV 28	72	862
§ 599	XV 28	72	862
§ 600	XV 28	—	—
§ 601	XV 28	72	862/863
§ 602	XV 28	73	863
§ 603	XV 29	73	863
§ 604	XV 29	73	863
§ 605	XV 29	73	863
§ 606	XV 29	73	863
§ 607	XV 29	74 75	864
§ 608	XV 30	75	865
§ 609	XV 30	—	—
§ 610	XV 30	76	866
§ 611	XV 31	—	—
§ 612	XV 31	76	866
§ 613	XV 31	—	—
§ 614	XV 31	—	—
§ 615	XV 31	—	—
§ 616	XV 31	76	866
§ 617	XV 32	77	866
§ 618	XV 32	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 619	XV 32	77	866/867
§ 620	XV 32	77	867
§ 621	XV 32	77	867
§ 622	XV 32	77	867
§ 623	XV 34	78	867
§ 624	XV 34	78 79	868 869
§ 625	XV 34	79	869
§ 626	XV 34	}	870
§ 627	XV 35		}
§ 628	XV 35		
§ 629	XV 35		
§ 630	XV 35		
§ 631	XV 35	}	}
§ 632	XV 35		
§ 633	XV 36		
§ 634	XV 36		
§ 635	XV 36		
§ 636	XV 36	}	}
§ 637	XV 36		
§ 638	XV 37		
§ 639	XV 37		
§ 640	XV 37		
§ 641	XV 38	83 88	871
§ 642	XV 38	83 88	872
§ 643	XV 38	83 88	873 930
§ 644	XV 38	84 88	873 931
§ 645	XV 38	84 88	873 931
§ 646	XV 39	}	}
§ 647	XV 39		
§ 648	XV 39		
§ 649	XV 39		
§ 650	XV 40		
§ 651	XV 40	84	874
§ 652	XV 40	85	874
§ 653	XV 41	—	—
§ 654	XV 41	—	—
§ 655	XV 41	—	—
§ 656	XV 42	—	—
§ 657	XV 42	—	—
§ 658	XV 43	—	—
§ 659	XV 43	—	—
§ 660	XV 43	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 661	XV 44	—	—
§ 662	XV 45	—	—
§ 663	XV 45	—	—
§ 664	XV 45	—	—
§ 665	XV 45	—	—
§ 666	XV 46	—	—
§ 667	XV 46	—	—
§ 668	XV 46	—	—
§ 669	XV 46	—	—
§ 670	XV 46	—	—
§ 671	XV 47	—	—
§ 672	XV 47	—	—
§ 673	XV 47	—	—
§ 674	XV 48	—	—
§ 675	XV 48	—	—
§ 676	XV 48	—	—
§ 677	XV 49	—	—
§ 678	XV 49	—	—
§ 679	XV 49	—	—
§ 680	XV 49	—	—
§ 681	XV 50	—	—
§ 682	XV 50	88	875
§ 683	XV 50	89	875
§ 684	XV 50	89	875
§ 685	XV 50	90	876
§ 686	XV 50	90	876
§ 687	XV 51	91	877
§ 688	XV 51	91	876 878
§ 689	XV 51	92	878
§ 690	XV 51	92	878
§ 691	XV 51	—	—
§ 692	XV 52	92	878
§ 693	XV 52	92 93	878/879
§ 694	XV 52	93	879
§ 695	XV 52	93	879
§ 696	XV 53	94	879
§ 697	XV 53	94	879
§ 698	XV 53	94	879 880
§ 699	XV 54	94	880
§ 700	XVII 130	96	882
§ 701	XVII 131	—	—
§ 702	XVII 131	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 703	XVII 131	—	—
§ 704	XVII 131	—	—
§ 705	XVII 131	96	882
§ 706	XVII 131	—	—
§ 707	XVII 132	—	—
§ 708	XVII 132	96	882
§ 709	XVII 133	—	—
§ 710	XVII 133	—	—
§ 711	XVII 133	—	—
§ 712	XVII 134	96	882
§ 713	XVII 134	96	882
§ 714	XVII 134	96	882
§ 715	XVII 135	—	—
§ 716	XVII 135	97	882
§ 717	XVII 135	97	882
§ 718	XVII 135	97	882
§ 719	XVII 135	—	—
§ 720	XVII 136	—	—
§ 721	XVII 136	—	—
§ 722	XVII 136	—	—
§ 723	XVII 136	97	882 f.
§ 724	XVII 137	98	883
§ 725	XVII 137	99	884
§ 726	XVII 137	100	885
§ 727	XVII 138	100	885
§ 728	XVII 138	—	—
§ 729	XVII 138	—	—
§ 730	XVII 138	100	885
§ 731	XVII 139	—	—
§ 732	XVII 139	100	885 f.
§ 733	XVII 139	—	—
§ 734	XVII 139	—	—
§ 735	XVII 139	—	—
§ 736	XVII 139	—	—
§ 737	XVII 140	—	—
§ 738	XVII 140	—	—
§ 739	XVII 140	—	—
§ 740	XVII 140	144 145	—
§ 741	XVII 141	145	—
§ 742	XVII 141	144	—
§ 743	XVII 141	—	—
§ 744	XVII 142	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 745	XVII 142	147	—
§ 746	XVII 142	—	—
§ 747	XVII 142	—	—
§ 748	XVII 143	—	—
§ 749	XVII 143	—	—
§ 750	XVII 143	—	—
§ 751	XVII 143	—	—
§ 752	XVII 143	—	—
§ 753	XVII 144	—	—
§ 754	XVII 144	—	—
§ 755	XVII 144	—	—
§ 756	XVII 144	—	—
§ 757	XVII 144	—	—
§ 758	XVII 145	—	—
§ 759	XVII 145	—	—
§ 760	XVII 145	—	—
§ 761	XVII 145	101	—
§ 762	XVII 146	—	—
§ 763	XVII 146	103	} 886 f.
§ 764	XVII 146	103	
§ 765	XVII 147	—	—
§ 766	XVII 147	—	—
§ 767	XVII 147	—	—
§ 768	XVII 147	—	—
§ 769	XVII 148	—	—
§ 770	XVII 148	} 105	} 888/889
§ 771	XVII 148		
§ 772	XVII 148		
§ 773	XVII 148		
§ 774	XVII 149	} 105	} 889
§ 775	XVII 149		
§ 776	XVII 149	105	889
§ 777	XVII 150	—	—
§ 778	XVII 150	106	889
§ 779	XVII 150	—	—
§ 780	XVII 150	—	—
§ 781	XVII 151	106 f.	890
§ 782	XVII 151	109	890 f. 893 f.
§ 783	XVII 152	—	—
§ 784	XVII 152	112	896
§ 785	XVII 153	—	—
§ 786	XVII 153	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 787	XVII 153	—	898
§ 788	XVII 154	—	—
§ 789	XVII 154	—	—
§ 790	XVII 154	—	—
§ 791	XVII 155	115	899
§ 792	XVII 155	115	899
§ 793	XVII 155	} 115 ff.	—
§ 794	XVII 155		
§ 795	XVII 156	} 118 ff. 148 ff.	902
§ 796	XVII 156		—
§ 797	XVII 156		—
§ 798	XVII 156		—
§ 799	XVII 156	} 122	} 907 910
§ 800	XVII 157		
§ 801	XVII 157	—	—
§ 802	XVII 157		
§ 803	XVII 157		
§ 804	XVII 157		
§ 805	XVII 157	126 150	910
§ 806	XVII 157		—
§ 807	XVII 158	—	—
§ 808	XVII 158	—	—
§ 809	XVII 158	—	—
§ 810	XVII 158	—	—
§ 811	XVII 158	—	—
§ 812	XVII 158	—	—
§ 813	XVII 158	—	—
§ 814	XVII 158	—	—
§ 815	XVII 159	—	911
§ 816	XVII 159	—	—
§ 817	XVII 159	—	—
§ 818	XVII 159	—	—
§ 819	XVII 159	—	—
§ 820	XVII 160	133	918
§ 821	XVII 160	134	918
§ 822	XVII 160	—	918
§ 823	XVII 160	—	—
§ 824	XVII 160	134	919
§ 825	XVII 161	—	—
§ 826	XVII 161	135	919
§ 827	XVII 161	135	919
§ 828	XVII 161	135	919 920

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 829	XVII 162	—	—
§ 830	XVII 162	—	—
§ 831	XVII 162	} 136	} 920
§ 832	XVII 162		
§ 833	XVII 162	—	—
§ 834	XVII 162	—	—
§ 835	XVII 162	—	—
§ 836	XVII 162	136	920
§ 837	XVII 162	—	—
§ 838	XVII 163	136	920
§ 839	XVII 163	—	—
§ 840	XVII 163	136	921
§ 841	XVII 163	—	—
§ 842	XVII 163	—	—
§ 843	XVII 163	—	—
§ 844	XVII 163	137	921
§ 845	XVII 164	—	—
§ 846	XVII 164	138	—
§ 847	XVII 164	—	—
§ 848	XVII 165	—	—
§ 849	XVII 165	—	—
§ 850	XVII 165	—	—
§ 851	XVII 165	—	—
§ 852	XVII 165	—	—
§ 853	XVII 166	—	—
§ 854	XVII 166	—	—
§ 855	XVII 166	—	—
§ 856	XVII 166	—	—
§ 857	XVII 166	—	—
§ 858	XVII 167	—	—
§ 859	XVII 167	—	—
§ 860	XVII 167	—	—
§ 861	XVII 167	—	—
§ 862	XVII 168	—	922
§ 863	XVII 168	—	—
§ 864	XVII 168	—	—
§ 865	XVII 168	—	—
§ 866	XVII 169	—	—
§ 867	XVII 169	—	—
§ 868	XVII 169	—	—
§ 869	XVII 169	—	—
§ 870	XVII 169	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 871	XVII 170	—	—
§ 872	XVII 170	—	—
§ 873	XVII 170	—	—
§ 874	XVII 170	—	—
§ 875	XVII 170	—	—
§ 876	XVII 170	—	—
§ 877	XVII 171	—	—
§ 878	XVII 171	—	—
§ 879	XVII 171	—	—
§ 880	XVII 171	—	—
§ 881	XVII 171	—	—
§ 882	XVII 172	—	—
§ 883	XVII 173	—	—
§ 884	XVII 174	—	—
§ 885	XVII 174	—	—
§ 886	XVII 174	—	—
§ 887	XVII 175	—	—
§ 888	XVII 175	—	—
§ 889	XVII 176	—	—
§ 890	XVII 176	—	—
§ 891	XVII 177	—	—
§ 892	XVII 177	—	—
§ 893	XVII 177	—	—
§ 894	XVII 178	—	—
§ 895	XVII 178	—	—
§ 896	XVII 178	—	—
§ 897	XVII 178	—	—
§ 898	XVII 178	—	—
§ 899	XVII 179	—	—
§ 900	XVII 179	—	—
§ 901	XVII 181	—	—
§ 902	XVII 181	—	—
§ 903	XVII 181	—	—
§ 904	XVII 181	—	—
§ 905	XVII 181	—	—
§ 906	XVII 182	—	—
§ 907	XVII 182	—	—
§ 908	XVII 183	—	—
§ 909	XVII 183	—	—
§ 910	XVII 184	—	—
§ 911	XVII 185	—	—
§ 912	XVII 185	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 913	XVII 185	—	—
§ 914	XVII 185	—	—
§ 915	XVII 186	—	—
§ 916	XVII 186	—	—
§ 917	XVII 187	—	—
§ 918	XVII 187	—	—
§ 919	XVII 188	—	—
§ 920	XVII 188	—	—
§ 921	XVII 189	—	—
§ 922	XVII 189	—	—
§ 923	XVII 189	—	—
§ 924	XVII 189	—	—
§ 925	XVII 189	—	—
§ 926	XVII 190	—	—
§ 927	XVII 190	—	—
§ 928	XVII 190	—	—
§ 929	XVII 190	—	—
§ 930	XVII 191	—	—
§ 931	XVII 191	—	—
§ 932	XVII 191	—	—
§ 933	XVII 191	—	—
§ 934	XVII 191	—	—
§ 935	XVII 191	—	—
§ 936	XVII 192	—	—
§ 937	XVII 192	—	—
§ 938	XVII 192	—	—
§ 939	XVII 192	—	—
§ 940	XVII 192	—	—
§ 941	XVII 193	—	—
§ 942	XVII 193	—	—
§ 943	XVII 193	—	—
§ 944	XVII 193	—	—
§ 945	XVII 193	—	—
§ 946	XVII 194	139	923
§ 947	XVII 194	—	—
§ 948	XVII 194	—	—
§ 949	XVII 194	—	—
§ 950	XVII 194	—	—
§ 951	XVII 195	—	—
§ 952	XVII 195	—	—
§ 953	XVII 195	—	—
§ 954	XVII 195	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 955	XVII 196	—	—
§ 956	XVII 196	—	—
§ 957	XVII 196	—	—
§ 958	XVII 196	—	—
§ 959	XVII 197	—	—
§ 960	XVII 197	—	—
§ 961	XVII 197	—	—
§ 962	XVII 197	—	—
§ 963	XVII 197	—	—
§ 964	XVII 198	—	—
§ 965	XVII 198	—	—
§ 966	XVII 198	—	—
§ 967	XVII 198	—	—
§ 968	XVII 198	—	—
§ 969	XVII 198	—	—
§ 970	XVII 199	—	—
§ 971	XVII 199	—	—
§ 972	XVII 199	—	—
§ 973	XVII 199	—	—
§ 974	XVII 199	—	—
§ 975	XVII 199	—	—
§ 976	XVII 200	—	—
§ 977	XVII 201	—	—
§ 978	XVII 201	—	—
§ 979	XVII 201	—	—
§ 980	XVII 202	—	—
§ 981	XVII 203	—	—
§ 982	XVII 203	—	—
§ 983	XVII 203	—	—
§ 984	XVII 204	—	—
§ 985	XVII 204	—	—
§ 986	XVII 204	—	—
§ 987	XVII 204	—	—
§ 988	XVII 204	—	—
§ 989	XVII 204	—	—
§ 990	XVII 204	—	—
§ 991	XVII 205	—	—
§ 992	XVII 205	—	—
§ 993	XVII 205	—	—
§ 994	XVII 205	—	—
§ 995	XVII 205	—	—
§ 996	XVII 205	—	—

Paragraph Baumgarten	Band- und Seitenzahl der Ak. A.	Band XXVIII	
		I	II
§ 997	XVII 205	—	—
§ 998	XVII 205	—	—
§ 999	XVII 206	—	—
§ 1000	XVII 206	—	—

Date Due





B2753 1910 Bd.28² teil 1
Kant, Immanuel
Kant's gesammelte schriften

DATE	ISSUED TO 164359

164359

